Søren Kierkegaard

Opere

I

DIN HÂRTIILE UNUIA ÎNCĂ VIU

DESPRE CONCEPTUL DE IRONIE, CU PERMANENȚĂ REFERIRE LA SOCRATE



HUMANITAS

2013
Bicentenar Søren Kierkegaard

DIN HÂRTIILE UNUIA ÎNCĂ VIU



DESPRE CONCEPTUL DE IRONIE, CU PERMANENTĂ REFERIRE LA SOCRATE

Søren Kierkegaard

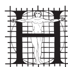
Opere

DIN HÂRTIILE UNUIA ÎNCĂ VIU



DESPRE CONCEPTUL DE IRONIE, CU PERMANENTĂ REFERIRE LA SOCRATE

Traducere din daneză, prefață și note de
ANA-STANCA TABARASI



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Dragoş Dodu
Tehnoredactor: Doina Elene Podaru
Corector: Oana Dumitrescu

SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER, I: AF EN ENDNU
LEVEDES PAPIRER. OM BEGREBET IRONI, UDG. AF SØREN KI-
ERKEGAARD FORSKNINGSCENTRET,
KØBENHAVN: GADS FORLAG, 1997.

ISBN 978-973-50-4000-0 (pdf)
Vol. I ISBN 978-973-50-4002-4 (pdf)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

Prefață

Într-un adaos la *Post-scriptum neștiințific, concluziv (Afsluttende unvidenskabelig Efterskrift)* din 1846, considerat de unii comentatori testamentul literar al lui Kierkegaard, acesta făcea următoarea observație referitoare la scrierile sale pseudonime: „Dorința, rugămintea mea e ca, în cazul în care cineva ar vrea să citeze un pasaj din cărți, să-mi facă favoarea de a cita numele respectivului autor pseudonim. Fiecare autor poetic are propria sa concepție asupra vieții, bine definită. Eu unul sunt impersonal, sau sunt personal la persoana a doua, un *souffleur* care a creat, poetic, *autorii*, ale căror prefețe sunt la rândul lor producție proprie, cum sunt de altfel chiar și propriile lor nume. Astfel încât în scrierile pseudonime nu există nici un singur cuvânt care să-mi aparțină; nu am nici o opinie în privința lor, decât ca terță persoană, nu le cunosc semnificația decât ca simplu cititor, nu am nici cea mai îndepărtată relație particulară cu ele, căci un astfel de fapt ar fi imposibil în cazul comunicării dublu-reflectate. Un singur cuvânt al meu rostit în nume personal ar însemna o clipă de prezumțioasă uitare de sine, iar din punct de vedere dialectic, un singur astfel de cuvânt s-ar face vinovat de anihilarea pseudonimelor." Un comentator „se face *realmente* de râs târând greutatea realității mele personale în loc să danseze cu idealitatea ușoară, dublu-reflectată, a unui autor poetic adevărat". Iar dacă cititorul „s-a înșelat pe sine însuși, cu insolență paralogistică, extrăgând singularitatea mea particulară din duplicitatea

dialectică a contrastului calitativ — atunci cu siguranță nu sunt eu de vină.“ [1]

De-ar fi să urmăm într-adevăr acest îndemn (nu fără dreptate contestat de biografi și psihanaliști), ar trebui să spunem că prin prezenta ediție de *Opere* ale lui Kierkegaard în ordine cronologică nu aducem înaintea cititorului român un singur autor, ci mai mulți. Împărțirea operei lui Kierkegaard în „discursuri edificatoare“ cu subiect religios explicit, semnate cu propriul nume, și scrieri pseudonime față de al căror conținut își declina oficial orice răspundere e atât de strictă, încât nu a existat an în care apariția unei cărți pseudonime să nu fie dublată de Kierkegaard prin publicarea unor „discursuri edificatoare“. Chiar volumul de față, care conține, pentru prima dată în versiune românească, două din scrierile timpurii ale lui Kierkegaard, nu face excepție de la regula atât de modernei problematizări și multiplicări a identității auctoriale: prima carte a autorului danez, *Din hârtiile unuia încă viu, publicate împotriva voinței acestuia de către S. Kjerkegaard*[2] , e atribuită unui autor anonim și are ca temă raportul dintre autor și operă, dintre autobiografie și ficțiune, dintre intenție și stil. Încercarea lui Kierkegaard de a-și compune opera pe mai multe „voci“ auctoriale, care reprezintă lumi conceptuale diferite[3], variind, de asemenea, din punct de vedere stilistic, e pentru orice traducător o provocare ieșită din comun. Dar să vedem,

---

[1] *Søren Kierkegaards Samlede Værker*. Ed. de A.B. Darchmann, J.L. Heiberg și H.O. Lange. Copenhaga: Gyldendal, 1963, vol. 10, p. 287.

[2] Ortografia numelui nu fusese încă fixată.

[3] Concepția despre păcat e, de exemplu, diferită la Vigilius Haufniensis, Anti-Climacus și judele Wilhelm, trei dintre pseudonime. *Cf.* Roger Poole: *„My wish, my prayer.“ Keeping the Pseudonyms Apart*. În Niels Jørgen Cappelørn / Jon Stewart (ed.): „Kierkegaard Revisited. Proceedings from the Conference *Kierkegaard and the Meaning of Meaning It*, Copenhagen, May 5–7“. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1997.

mai întâi, contextul biografic în care au luat naștere la Kierkegaard „comunicarea indirectă“ și cea directă.

Viața și opera lui Kierkegaard

Născut[4] în Copenhaga la 5 mai 1813, Søren Aabye Kierkegaard era cel de-al șaptelea copil al negustorului de stofe de lâna Michael Pedersen Kierkegaard și al soției acestuia Ane, n. Sørensdatter Lund. Ambii părinți proveneau din Iutlanda. Fostă slujnică în casa lui Michael Pedersen Kierkegaard, mama lui Kierkegaard era o femeie simplă, neștiutoare de carte, fără nici un rol în educația copiilor ei. Søren Kierkegaard nu o pomenește nici macar o singură dată în cărțile și jurnalele sale. În schimb, relația cu tatăl l-a marcat foarte puternic, întreaga tinerețe fiindu-i dominată de spiritul religios mohorât și plin de severitate al acestuia. Învățătura religioasă pe care Michael Pedersen Kierkegaard, influențat de pietism, o transmitea fiului nu-i vorbea acestuia despre un Dumnezeu al iubirii și milei, ci de un Dumnezeu al asprimii și pedepsei, trezind în copil conștiința chinuitoare a păcatului și sentimentul vinovăției, de care suferea însuși tatăl său. „Copil fiind“, avea să noteze Kierkegaard în 1848, în *Punct de vedere asupra activității mele de autor*, „am fost educat întru creștinism cu asprime și gravitate; omenește vorbind, educat într-un mod dement: încă din cea mai fragedă pruncie m-am ridicat cu impresiile ce-l apăsau pe melancolicul bătrân care mă împovărase cu ele — un copil îmbrăcat, în mod nebunesc, în haine de bătrân melancolic. Îngrozitor! Nu e de mirare că uneori creștinismul mi se părea cea mai inumană dintre toate cruzimile, fără ca totuși să-mi pierd vreodată respectul pentru el, nici chiar

[4] Pentru cronologia vieții și operei lui Kierkegaard, v. îndeosebi Joakim Garff: *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. En biografi*. Copenhaga: Gads, 2002.

atunci când mă îndepărtasem cel mai tare; eram ferm hotărât ca, mai ales în cazul în care aș fi ales să nu fiu creștin, să nu destăinui niciodată nimănui dificultățile pe care le cunoșteam și de care nu auzisem sau citisem vreodată."[5] Această plină de frământări conștiință a păcatului și vinei i-a deschis viitorului scriitor foarte de timpuriu calea reflecției despre sine.

Sentimentelor ambivalente față de tatăl său, un amestec de teamă, iubire și admirație (bătrânul negustor fiind un om deosebit de citit și de o inteligență scăpărătoare), li se adaugă atmosfera severă și apăsătoare de la Borgerdydskolen, unde Kierkegaard a învățat între anii 1821–1830. Plăpând, neîndemânatic, neatrăgător la înfățișare, adus de spate și introvertit, avea de înfruntat deseori răutățile colegilor, cărora le răspundea prin batjocuri ingenioase, care îl făceau de temut. A absolvit însă școala cu note excelente și s-a înscris în 1830 la Universitatea din Copenhaga. După primul an de cursuri pregătitoare și după intermediarul *examen philologico-philosophicum*, trecut cu strălucire, alege facultatea de teologie, unde studiase și unul din frații săi, Peter Christian. Pe atunci facultatea de teologie era dominată de raționalism, excepție făcând teologul H.N. Clausen, care îl audiase pe Friedrich Schleiermacher la Berlin și susținea un mod de credință bazat pe sentiment. Doi dintre profesorii ale căror cursuri Kierkegaard avea să le urmeze mai târziu, Frederik Christian Sibbern și Poul Martin Møller, unii dintre puținii critici danezi ai hegelianismului și ai dogmaticii speculative de influență hegeliană, aveau să-i influențeze decisiv gândirea.[6] Față de criza din cadrul Bisericii daneze, care se întrevedea în acei ani deja marcați de apariția multor miș-

[5] *Søren Kierkegaards Papirer*, ed. de P.A. Heiberg, V. Kuhr și E. Torsting, ediția a doua, adăugită, de N. Thulstrup, 16 volume, Copenhaga: Gyldendal, 1968–1978, vol. X, A 1468.

[6] *Cf.* Jon Stewart: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 70–77.

cări disidente înnoitoare (între care cea mai puternică era cea populară, condusă de N.F.S. Grundtvig și Jakob Christian Lindberg), Kierkegaard tatăl și fiul aveau la acea vreme o atitudine rezervată, datorată relațiilor lor apropiate cu episcopul Jakob Peter Mynster, conducătorul Bisericii daneze, care le era duhovnic.

Deși la început se dedicase studiului cu destul de multă energie, Kierkegaard a ajuns totuși să-și piardă treptat avântul, trecând la un mod de viață de dandy risipitor, frecventând cercurile mondene, cafenelele, restaurantele și Teatrul Regal (unde, rafinat meloman, era nelipsit de la spectacolele de operă), citind literatură și filozofie, făcând politică. Trecea, de fapt, printr-un moment de cumpănă existențială, după cum notează la 1 august 1835, în timpul unei vacanțe la Gilleleje: „Ceea ce îmi lipsește de fapt e să îmi lămuresc mie însumi *ce trebuie să fac*, nu ce trebuie să cunosc, decât în măsura în care cunoașterea precede în mod necesar orice act. Important e să înțeleg menirea mea, să văd ce vrea de fapt Dumnezeirea ca *eu* să fac; e necesar să găsesc un adevăr care e adevăr *pentru mine*, să aflu *ideea pentru care vreau să trăiesc și să mor*. La ce mi-a folosit până acum să descopăr câte un adevăr așa-zis obiectiv, să îmi croiesc calea prin sistemele filozofilor, putând, atunci când mi se cerea, să le trec în revistă, să demonstrez inconsecvențele din fiecare cerc în parte, [...] la ce bun că știam să fac expuneri despre importanța creștinismului, să explic o mulțime de fenomene particulare, dacă toate acestea n-aveau nici o semnificație mai profundă *pentru mine și viața mea*?“[7] Rândurile acestea, devenite celebre, nu marchează totuși aflarea adevăratei vocații, pentru că în continuarea lor Kierkegaard plănuiește să se facă actor.

La această lehamite față de studiu contribuiseră atât îndoielile religioase, cât și drama prin care trecuse familia

[7] *Søren Kierkegaards Papirer*, ed. cit., vol. I, A 75.

sa în ultimii ani: într-un răstimp foarte scurt, bătrânului Kierkegaard îi muriseră soția, cinci copii și una dintre nurori. De aici, se pare, convingerea acestuia că era sortit să supraviețuiască întregii sale familii, drept pedeapsă pentru faptul de a-l fi blestemat pe Dumnezeu, de sărăcie, în tinerețea sa; idee pe care le-o inculcase și fiilor săi. Credeau că nici unul din ei nu va depăși vârsta de 33 de ani, vârsta la care murise Isus Christos.

În mai 1838, Kierkegaard trece printr-o criză de conștiință care îl face să se reîntoarcă la religie, iar moartea tatălui său, survenită la 9 august 1838, îl readuce la studiile de teologie pe care aproape le abandonase. Considera moartea tatălui înaintea sa, în ciuda premonițiilor acestuia, ca pe un sacrificiu și ca pe un îndemn la muncă susținută. În iulie 1840 trece cu strălucire examenul de stat în teologie. Întreprinde, mai apoi, o călătorie în Iutlanda, în satul natal al tatălui său, un fel de pelerinaj „la origini". Pe 8 septembrie, se logodește cu Regine Olsen, pe care o cunoscuse în 1837. Dorea astfel să „realizeze universalul", devenind om în rândul lumii. Considerând însă până la urmă că din punct de vedere religios fusese, încă de mic, promis lui Dumnezeu și că nu se putea așadar căsători, trebuind să se pună exclusiv în slujba Ideii, rupe logodna în octombrie 1841. Anumite aluzii din jurnal sugerează că dorea să o protejeze pe Regine de melancolia sa și a familiei sale. Biografii presupun, de asemenea, că Søren Kierkegaard suferea de epilepsie, boală considerată pe atunci molipsitoare și care, conform legii, îl împiedica pe bolnav să se căsătorească.

Dacă Regine avea să treacă în cele din urmă peste durerea despărțirii, căsătorindu-se în 1847 cu Frederik Schlegel, Kierkegaard a rămas definitiv marcat de iubirea pentru fosta sa logodnică. Va purta tot restul vieții inelul de logodnă pe care ea i-l dăduse înapoi, nu însă înainte de a-l fi dat la modificat astfel încât diamantele să fie dispuse în formă de cruce (fapt simbolic). Multe din cărțile sale i se adresea-

ză de fapt ei. Pentru ea, publică în 1843 *Sau-sau* (*Enten – Eller)* și *Două discursuri edificatoare* (*To opbyggelige Taler*), începându-și astfel opera propriu-zisă. Debutase, însă, mai înainte cu o serie de foiletoane politice și culturale în ziarele *Københavs Flyvende Post* și *Fædrelandet,* iar în 1838 îi apăruse primul volum, *Din hârtiile unuia încă viu (Af en endnu Levendes Papirer)*, o recenzie la un roman de H.C. Andersen, în care îi reproșa acestuia absența unei concepții asupra vieții. În 1841, Kierkegaard își publicase de asemenea teza de *magister*[8] în teologie, *Despre conceptul de ironie, cu permanentă referire la Socrate* (*Om Begrebet Ironi, med stadigt Henysn til Sokrates*), în care analiza comparativ, din perspectivă hegeliană, ironia romantică și ironia socratică. Mai târziu avea să se distanțeze cu hotărâre de Hegel și de hegelianismul danez, deși nu poate fi totuși vorba de o ruptură absolută, ci mai degrabă de o continuare din perspectivă critică.[9]

Prima parte din *Sau-sau*, care continuă critica adusă ironiei romantice în *Despre conceptul de ironie*, identificând ironistul cu „omul estetic“ și opunându-i, ca mod alternativ de viață, „omul etic“, e scrisă de Kierkegaard la Berlin, unde plecase în octombrie 1841 pentru a se îndepărta de scandalul ruperii logodnei și pentru a audia prelegerile lui Schelling. Dezamăgit de acesta, se întoarce în martie 1842 la Copenhaga. Revine totuși, în mai 1842, la Berlin, unde stă până în iunie, dedicându-se însă mai mult lucrului la propriile cărți decât vieții de acolo. După întoarcerea la Copenhaga

---

[8] Titlul de *magister* era cel mai înalt grad postuniversitar care putea fi obținut în cadrul Facultății de teologie, fiind corespunzător titlului de doctor acordat de alte facultăți ale Universității din Copenhaga. În anul 1854, deținătorii titlului de *magister* au fost declarați doctori în filozofie.

[9] *Cf.* Jon Stewart, *op. cit.*, *passim*, și Markus Kleinert: *Sich verzehrender Skeptizismus. Läuterungen bei Hegel und Kierkegaard.* Berlin, Walter de Gruyter, 2005.

se stabilește definitiv în Danemarca, fără a mai întreprinde alte călătorii majore (cu excepția a două scurte călătorii la Berlin în 1843 și 1845), și dedicându-se exclusiv scrisului.

Opera filozofică, psihologică și religioasă a lui Kierkegaard cuprinde aproape patruzeci de titluri, fiind în mod tradițional împărțită în două perioade de creație: 1843–1846 și 1847–1852. Din prima categorie fac parte, în afară de *Sau-sau* și de un mare număr de *Discursuri edificatoare* (*Opbyggelige taler*), volume precum *Frică și cutremur* (*Frygt og Bæven*, 1843*)*, publicat sub pseudonimul Johannes de Silentio, *Repetiția* (*Gjentagelsen*, 1843), semnată Constantin Constantius, *Fărâme filozofice (Philosophiske Smuler,* 1844), de Johannes Climacus, editate de S. Kierkegaard, *Conceptul de angoasă (Begrebet Angest,* 1844*)*, apărut sub numele Vigilius Haufniensis, *Prefețe (Forord,* 1844*)*, de Nicolaus Notabene, *Stadii pe drumul vieții* (*Stadier paa Livets Vei*, 1845*)*, publicată sub numele de Hilarius Bogbinder (Legătorul de cărți), și *Post-scriptum neștiințific, concluziv la Fărâmele filozofice* (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler*, 1846), de Johannes Climacus, editat de S. Kierkegaard, acesta din urmă constituind momentul de trecere la cea de-a doua perioadă a creației kierkegaardiene. Inițial plănuia să își încheie opera prin acest *Post-scriptum*. Dar printr-un articol semnat Frater Taciturnus, publicat în ziarul *Fædrelandet* din 27 decembrie 1846, în care, respingând niște critici batjocoritoare aduse de literatul P.L. Møller *Stadiilor pe drumul vieții*, afirma în treacăt că și-ar dori să fie ridiculizat de revista *Corsarul* (*Corsaren*), întrucât nici un autor de seamă nu fusese cruțat de ea, dezlănțuie un șir de caricaturi și satire în acestă publicație. Revista, condusă de Meïr Aron Goldschmidt, îl transformă într-un „martir al râsului". Nu mai putea nici măcar ieși din casă, fiind luat în râs chiar de trecători, pe stradă, într-atât era de citit *Corsarul.*

Polemica din *Corsarul*, căreia Kierkegaard îi răspundea în felul său, avea să dureze un an, până în vara lui 1846, metamorfozând modul lui Kierkegaard de a se înțelege pe sine, relația cu ceilalți, suferința și iubirea de Dumnezeu. Se înfiripă, astfel, cea de-a doua perioadă de creație a lui Kierkegaard, cea a „scrierilor creștine". Din ea fac parte, între altele, *Discursurile edificatoare în spirit divers* (*Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, 1847), *Faptele iubirii* (*Kjerlighedens Gjerninger,* 1847), *Discursurile creștine (Christelige Taler,* 1848), *Boala de moarte (Sygdommen til Døden*, 1849) de Anti-Climacus, editată de S. Kierkegaard, *Exercițiu întru creștinism* (*Indøvelse i Christendom*, 1849) de Anti-Climacus, editat de S. Kierkegaard, și *Două discursuri cu ocazia mersului la altar pentru împărtășanie, vinerea* (*To Taler ved Altergangen om Fredagen,* 1851), care încheie opera propriu-zisă.

Acestor cărți publicate în timpul vieții li se adaugă un însemnat număr de articole precum și nenumărate notițe și însemnări jurnaliere din perioada 1833–1855. Cele peste 75 de caiete de *Jurnal* și notițe, considerate de Kierkegaard „repetiții de culise" pentru opera publicată, și un inestimabil comentariu la aceasta, au fost publicate postum și fragmentar de către diverși editori și sunt abia acum în curs de apariție, în ordine cronologică și în forma lor originală (atât cât s-a păstrat), la editura Gads din Copenhaga, în ediția critică *Søren Kierkegaards Skrifter*, întocmită de *Centrul de Cercetare Søren Kierkegaard*.

Kierkegaard își considera cărțile publicate o recitire cu accent pe interioritate a „scrierii originare", străvechi, despre existența umană individuală și raporturile ei esențiale. Era, de altfel, de părere că adevărul se află întotdeauna în minoritate și că subiectivitatea (nu subiectivismul, în sens de relativism!) e adevărul. De aceea, în loc să se adreseze majorității, pe care o considera abstractă, și de a folosi o formă sistematică, adecvată acestei abstracțiuni (formă pe

care nu o respingea *de plano*, dar a cărei obiectivitate considera că nu poate da seama de dimensiunile ce țin de sine și de Dumnezeu) se adresa individului, „acelui unul“ (*hiin Enkelte*). Abia când fiecare individ avea să atingă, pentru sine, indiferent de lume, un punct de vedere etic, ar fi fost, în opinia lui Kierkegaard, posibilă o considerare a lor ca grup unit. Deocamdată se mulțumea să descrie, în cărțile sale și cu ajutorul pseudonimelor, diferite moduri de viață posibile, între care trebuia făcută o alegere; în special cele trei stadii principale (estetic, etic și religios), numite și „sfere ale existenței“. În sine, aceste stadii sunt insuficiente. Abia raportându-se la Dumnezeu, care l-a creat, și la Isus Christos, care îi poate ierta păcatele, omul își descoperă eul autentic și poate trăi întru Adevăr. Adevărul însă nu se manifestă decât prin *fapte*; credința fără făptuire creștinească nu e de ajuns.

Considerând că felul Bisericii oficiale daneze de a defini credința nu corespundea acestui mod dureros și grav de a-și asuma Adevărul, ci era împânzit de superficialitate și ipocrizie, Kierkegaard avea să pornească în 1854 un vehement atac la adresa oficialităților bisericești. Criticile se îndreptau în special asupra episcopului Jacob Mynster, căruia Kierkegaard îi nega însușirea de „martir al Adevărului“ atribuită acestuia, la moarte, de teologul hegelian Hans Lassen Martensen, fost profesor al lui Kierkegaard. Printr-un șir de articole publicate în ziarul *Fædrelandet* și în foaia volantă *Momentul (Øieblikket,* 1855*)*, ale cărei 9 numere le-a editat el însuși, cu ultimii bani rămași din averea tatălui, întrucât alte ziare refuzau să-l mai publice, Kierkegaard a adus o serie de critici radicale modului burghez de viață al teologilor și preoților contemporani lui, pe care îl considera cum nu se poate mai îndepărtat de ideea de suferință și umilință caracteristică martirilor creștini. Acestui creștinism îmblânzit, armonios, abtractizat și transformat în filozofie de către dogmatica speculativă de sorginte hegeliană, îi opune conștiința frământată a păcatului, suferin-

ța autentică, apropierea de cei săraci și umili. Renunță, în acest context, la a mai participa la slujbele bisericești și îi îndeamnă și pe alții să facă la fel. În toiul acestei campanii se prăbușește, grav bolnav, pe stradă la 2 octombrie 1855. E internat la spitalul Frederiksberg, unde refuză ultima împărtășanie din partea Bisericii. Se stinge din viață la 11 noiembrie 1855. Prietenii și rudele care îl vizitaseră la spital în ultimele zile din viață și-au amintit mai târziu că avea, în acele ultime zile, un aer luminos, transfigurat, și că era plin de dragoste față de cei din jur. E înmormântat la cimitirul Assistens din Copenhaga, pe data de 18 noiembrie 1855. Chiar și post mortem, tot mai creează neplăceri autorităților bisericești: în timpul slujbei de înmormântare, unul din enoriași ia cuvântul, protestând la adresa faptului că Biserica oficială își „însușise" cu forța, după moarte, trupul celui ce nu dorise să mai facă parte din ea.

Din hârtiile unuia încă viu, *publicate împotriva voinței acestuia*

Să revenim, acum, asupra scrierilor dintâi ale lui Kierkegaard, incluse în volumul de față.

Prima carte a lui Søren Kierkegaard, o recenzie la romanul *Kun en Spillemand* (*Doar un muzicant,* 1837) de H.C. Andersen, nu fusese inițial destinată publicării în volum, ci trebuia să apară în revista *Perseus. Journal for den speculative Idee* (1837–1838), editată de Johan Ludvig Heiberg.[10] Destinată inițial numărului doi al revistei, recenzia lui Kierkegaard a fost amânată în vederea unor corecturi stilistice

[10] Contextul biografic al apariției recenziei e descris în Johnny Kondrup, „Tekstredegorelse", *Søren Kierkegaards Skrifter K1. Kommentarbind til Af en endnu Levedes Papirer. Om Begrebet Ironi.* Copenhaga, Gads, 1997, pp. 67–76.

propuse de Heiberg. Apoi, revista și-a încetat apariția, iar autorul și-a publicat textul pe propria cheltuială la editura Reitzel, unde a apărut la 7 septembrie 1838.

Atât tema, cât și unele din ideile prezente în recenzie rămân însă special formulate pentru a face plăcere directorului revistei *Perseus*, pe atunci una din cele mai influente figuri culturale daneze. Johan Ludvig Heiberg (1791–1860), poet, dramaturg, critic literar și estetician, directorul Teatrului Regal din Copenhaga, căsătorit cu cea mai importantă actriță a vremii, Johanne Louise Heiberg, n. Pätges (1812–1890), despre care Kierkegaard avea să scrie în 1847 o serie de articole cu titlul *Criza și o criză în viața unei actrițe* (*Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv*), era unanim considerat arbitrul gustului literar. El era cel care introdusese literatura lui Goethe și filozofia lui Hegel în Danemarca, contribuind substanțial la răspândirea lor, nu în ultimul rând prin revista *Perseus*.

Metamorfozat, din dorință de afirmare, în emul, Kierkegaard preia admirația lui Heiberg pentru Hegel (dovadă trimiterile apreciative la *Știința logicii*) și dezvoltarea privitoare la stadiile estetice pe care Heiberg o adusese esteticii hegeliene. Pomenește, pe deasupra, laudativ povestirile publicate anonim de mama lui Heiberg, Thomasine Gyllembourg, una din cele mai de seamă scriitoare daneze ale vremii. Nu în ultimul rând, preia antipatia lui Heiberg față de H.C. Andersen. Acesta din urmă avea 33 de ani în 1837. Încă nu scrisese poveștile care aveau să-i aducă faima, era însă un autor de succes. Publicase, în afară de romanul recenzat de Kierkegaard, 18 volume de poezie, teatru, proză și însemnări de călătorie, cel mai mare succes obținându-l prin romanele *Improvizatorul* (1835), *O.T.* (1836) și *Doar un muzicant* (1837), traduse în germană la scurt timp după apariție. Se scrisese despre el și în Franța, și în Rusia, iar regele Danemarcei îi acordase o bursă de scriitor. A-l

critica, reproșându-i absența unei concepții asupra vieții, era o formă sigură de a deveni cunoscut publicului.

Dacă în *Din hârtiile unuia încă viu* autorul fictiv căruia îi e atribuită recenzia afirmă că aproape nu-l cunoaște deloc personal pe Andersen, lucrurile nu stăteau tot așa în cazul lui Kierkegaard. Copenhaga era pe atunci suficient de mică pentru ca toți intelectualii să se cunoască între ei, iar mai înainte de a publica recenzia, Kierkegaard studiase, precaut, situația: „...Andersen nu e atât de periculos, una peste alta; din câte am observat, principala sa forță constă într-un cor auxiliar de aranjori voluntari și distribuitori de invitații, din câțiva esteticieni vagabonzi care își afirmă cu mult zel onestitatea, și un lucru e sigur: nu pot fi învinuiți de vreo *reservatio mentalis*, întrucât n-au nimic în minte."[11]

În autobiografia sa *Mit Livs Eventyr* (*Povestea vieții mele*) Andersen își amintește, de altfel, că îl întâlnise în 1838 pe Kierkegaard pe stradă, acesta anunțându-l că intenționează să scrie o recenzie pozitivă despre carte și că, în opinia lui, Andersen nu fusese înțeles cum trebuie de către critici. Ulterior, romancierul e totuși cuprins de îngrijorare la gândul recenziei care întârzia să apară. Abia pe data de 6 septembrie 1838 primește volumul și văzând despre ce e vorba, se vede nevoit să recurgă la prafuri calmante. În zadar încercau prietenii să-l consoleze cu finalul recenziei, care sugera simpatia lui Kierkegaard față de el (semnalată, de altfel, și prin atribuirea textului unei alte persoane).

E foarte probabil ca aluziile biografice la burlăcia lui Andersen și poate la homosexualitatea lui latentă (v. comparația cu „florile la care masculinul și femininul se află pe același lujer"), pe care contemporanii le puteau ușor decripta, să-l fi jignit pe Andersen mai mult decât criticile de ordin estetic. În autobiografie afirmă, în orice caz, că nu înțelesese din carte decât că nu e poet, ci o figură poetică dintr-un

[11] *Søren Kierkegaards Papirer*, ed. cit., vol. II, A 781.

grup, și că un poet va trebui să îl plaseze într-o bucată literară în care să-i adauge, ca personaj, ceea ce îi lipsea, adică o concepție asupra vieții. Cum stilul încâlcit și terminologia hegeliană i se păreau ridicole, s-a răzbunat atribuind unele din lungile fraze kierkegaardiene unui frizer filozofic, personaj din piesa sa *En Comødie i det Grønne* (*O comedie la iarbă verde*, 1840), care deplânge decăderea artei sale odată cu dispariția perucii, simțindu-se consolat numai de Hegel. Indignat, Kierkegaard i-a răspuns printr-un articol (în cele din urmă, totuși, nepublicat) cu titlul *Et Øjeblik, Herr Andersen*! (*O clipă, domnule Andersen!*), în care îi reproșa că revine, cu atâta întârziere, asupra cărții sale și că îl prezentase drept hegelian. Mai târziu însă, cei doi „cei mai celebri danezi“ au ajuns totuși să se stimeze reciproc. Andersen îi trimite lui Kierkegaard volumul său de *Povești noi* în 1848, acesta îi răspunde prin cea de-a doua ediție a *Sau-sau* în 1849.[12]

Merita, oare, romanul lui Andersen să fie criticat cu atâta asprime? Fără îndoială, multe din observațiile lui Kierkegaard sunt juste, în special cele de amănunt; de exemplu, cea despre modul lui Andersen de a-și alege mottourile, sau despre lipsa de adâncime psihologică a personajelor. Descrierile de peisaj sunt evident mai reușite decât caracterele. Temeiul autobiografic al cărții sare într-adevăr în ochi; ea conține însă la fel de multă ficțiune evidentă, cât autobiografie[13]. Aspectul pe care cititorul de azi îl observă cel mai repede, și pe care Kierkegaard nu-l pomenește defel, e însă

---

[12] Referitor la relația lui Kierkegaard cu Andersen și la alte pasaje kierkegaardiene legate de Andersen v. Ole Kreisberg / F.J. Billeskov-Jansen, „H.C. Andersen“, în Niels Thustrup / M. Mikulová Thulstrup (ed.), *Kierkegaard: Literary Miscellany*. (Bibliotheca kierkegaardiana 9), Copenhaga, C.A. Reitzel, 1981, pp. 121–180.

[13] *Cf.* Ole Jakobsen: “Indledning“, în H.C. Andersen, *Kun en Spillemand* (Romaner og Rejseskildringer, vol. 3), ed. de Ole Jacobsen, Copenhaga, Gyldendal, 1944, pp. vii-xxix.

ironia romantică, omniprezentă în *Doar un muzicant*. Această ironie, cât și legăturile intertextuale cu mari opere ale romanticilor germani (Heinrich Heine, Joseph von Eichendorff ș.a.) creează un efect de distanțare față de tragica poveste a violonistului Christian, distanțare care nu se potrivește cu nemijlocirea pe care i-o reproșa Kierkegaard lui Andersen. Ce-i drept, putem presupune că o astfel de distanțare i-ar fi displăcut lui Kierkegaard, dacă ar fi observat-o (v. criticile aduse romanului *Lucinde* de Friedrich Schlegel în *Despre conceptul de ironie*). În orice caz însă, recenzia e unilaterală și ea spune mai multe despre ideile lui Kierkegaard și Heiberg referitoare la geniu și la relația creatorului față de opera sa, decât despre cartea lui Andersen.

În această ordine de idei se impun câteva lămuriri asupra titlului recenziei, care a iscat numeroase speculații. Se știe că fusese inițial folosit de Kierkegaard ca subtitlu la o comedie studențească anti-hegeliană, *Striden mellem den gamle og den nye Sæbekielder* (*Cearta dintre vechea și noua pivniță cu săpun)*, rămasă în stadiul de schiță. Considerându-l bun, Kierkegaard l-a refolosit pentru recenzia la *Doar un muzicant*. Nu rezultă însă de aici că refolosirea straniului titlu, în acest nou context, nu are nici o semnificație mai profundă, și că titlul nu e legat de conținutul cărții. Recenzia vedea lumina tiparului în 1838, anul morții profesorului preferat al lui Kierkegaard, Poul Martin Møller, și mai ales, al morții tatălui lui Kierkegaard. Pentru cel care crezuse că nu va supraviețui tatălui, faptul de a fi încă viu devenea un fapt definitoriu, un argument pentru asumarea datoriei morale impuse de presupusul sacrificiu al acestuia.

Pe lângă dimensiunea biografică, titlul conține însă și o aluzie la principalul reproș pe care Kierkegaard i-l aduce lui Andersen: faptul de a adăuga operei sale prea mult din „balastul“ personalității sale terestre, nepoetice, netransfigurate: „Cred că scriitorul trebuie să-și câștige prin luptă o personalitate în toată puterea cuvântului, numai o asemenea personalitate moartă și transfigurată trebuie și poate să cre-

eze; nu una colțuroasă, terestră, palpabilă." Și în jurnal notase, la 9 ianuarie 1838, că și-ar dori, pentru scrierile sale, cititori care să fie „ca și morți" față de lume și nemijlocirea ei (*paranekroi*, cu o expresie din Lukianos), și care să poată învia în lumea spiritului, într-o nouă nemijlocire.[14] În acest context, titlul recenziei, care îl definea ca fiind „încă viu", era un mod de a recunoaște că nici el nu atinsese starea de distanțare față de propria operă pe care i-o pretindea lui Andersen. Prevenea astfel eventuale acuze pe această temă.

În sfârșit, titlul conține și o aluzie ironică la niște însemnări de călătorie ale principelui german Hermann von Pückler-Muskau, *Briefe eines Verstorbenen* (*Scrisorile unui mort*), carte pomenită și de Andersen în romanul său, și care se bucura de mare succes în epocă.

Datorită prozei extrem de dificile în care e scrisă, cartea de debut a lui Kierkegaard a avut parte de o receptare foarte redusă, atât în timpul vieții acestuia cât și în posteritate.[15] Contemporanii afirmau (dacă e să dăm crezare autobiografiei ironicului Andersen), în glumă, că singurii cititori care ar fi parcurs recenzia până la capăt ar fi fost Kierkegaard și Andersen. Nici autorul nu i-a mai acordat ulterior importanță, deși ea anticipează totuși, după cum vom vedea, unele din temele de care avea să se ocupe și mai târziu. O a doua ediție a apărut abia postum în 1872, a treia în 1906.

Despre conceptul de ironie

Primele notițe ale lui Kierkegaard legate de subiectul tezei sale (ironia) se regăsesc în *Jurnalul* său din perioada 19

---

[14] În 1845, avea să atribuie discuțiile din *Stadii pe drumul vieții* unei societăți numite *symparanekromenoi.*

[15] Principalele aspecte ale receptării sunt rezumate în Robert L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: Early Polemical Writings*, Mercer University Press, Macon, 1999.

martie – 9 mai 1837. Totuși, la început, Kierkegaard plănuia să-și scrie teza despre conceptul de satiră la romani; abia mai târziu și-a schimbat subiectul. Lucrul propriu-zis la *Despre conceptul de ironie* l-a început abia în vara lui 1840 și a durat un an. Avea să predea teza decanului Facultății de teologie, F.C. Sibbern, la 3 iunie 1841, înaintând totodată câte o cerere facultății și regelui pentru a i se îngădui obținerea gradului de magister cu o lucrare în limba daneză (în loc de latină, cum era obiceiul), lucrarea urmând să fie însă susținută, împreună cu tezele aferente, în latină. Motivele invocate pentru alegerea limbii daneze erau de ordin stilistic: abordarea ironiei la moderni nu putea fi întreprinsă în mod adecvat în latină. Primește într-adevăr aprobarea iar teza e acceptată, nu însă fără anumite rețineri: Sibbern și comisia profesorală considerau stilul lucrării neacademic și, în orice caz, nepotrivit pentru o disertație teologică. Într-adevăr, tonul ironic și mai ales ilustrarea unor fenomene strict lumești prin citate biblice într-o lucrare academică a unui teolog îl surprind chiar și pe cititorul zilelor noastre. Conținutul lucrării s-a bucurat însă de apreciere, cu toate că Sibbern considera, nu fără dreptate, mai potrivit titlul *Socrate ca ironist, cu contribuții la dezvoltarea conceptului de ironie în general, mai ales în ceea ce privește vremurile mai noi*. Ca urmare, teza e acceptată și vede lumina tiparului la data de 16 septembrie 1841. Pe 29 septembrie are loc susținerea, în cadrul unui examen de șapte ore.

În introducerea la *Despre conceptul de ironie cu permanentă referire la Socrate*, Kierkegaard constată „imposibilitatea" întreprinderii sale: e ca și cum ai vrea „să desenezi un spiriduș cu pălăria care îl face invizibil". A alege ca temă *conceptul* de ironie, discutându-l într-o lucrare academică era, în aparență, o contradicție în termeni, ironia ca fenomen fiind, după Kierkegaard, „negativitatea infinită și absolută", așadar un „concept negativ", imposibil de definit

(definiția presupunând ceva pozitiv).[16] Kierkegaard nu înțelege termenul de „concept negativ" în sens hegelian[17], adică în sensul de concept complementar care să ajute la înțelegerea lumii prin intermediul dialecticii, ci consideră că ironia e un concept negativ pentru că desemnează „lipsa de conținut", vidul, iar când descrie caracteristicile ironiei, ele sunt mai degrabă de natură psihologică. Folosește astfel termenul de „concept" într-un sens mai ambiguu și mai general decât în tradiția filozofică de până atunci. Dovadă și identitatea dintre „concept" și „idee" în terminologia lui Kierkegaard, aceasta constituind o diferență importantă față de Hegel și Fichte. Nici descrierea relației dintre fenomen și concept, din introducerile la *Partea întâi* și *Partea a doua*, nu

[16] Exista, de altfel, la acea dată deja o amplă tradiție a îndoielii față de conceptul de ironie. Chiar Goethe, pe care Kierkegaard îl citea cu multă admirație în acea perioadă, îl numise „un cuvânt riscat" în introducerea la *Teoria culorilor*.

[17] V., în acest sens, Fr.-Eb. Wilde, „Concept", în Marie Mikulová Thulstrup (ed.), *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, C.A. Reitzel, Copenhaga, 1980, pp. 18–36 și K. Brian Söderquist, *The isolated self: irony as truth and untruth in Søren Kierkegaard's The concept of irony*, Copenhagen, Department of Theology, University of Copenhagen (teză de doctorat, în manuscris), 2004, p. 35. Întrebarea dacă ironia poate fi considerată într-adevăr un concept la Kierkegaard a mai fost dezbătută și de alți cercetători, în general răspunsul fiind negativ. S-a spus, de exemplu, că ironia nu poate fi considerată un concept, întrucât nu poate fi definită (*Cf.* Paul de Man : „The Concept of Irony", în *idem*, *Aesthetic Ideology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, p. 163) și că ironia socratică nu poate fi un concept, întrucât, pe vremea lui Socrate, categoriile prin care aceasta ar fi putut fi înțeleasă (fie și la modul negativ) încă nu fuseseră stabilite, gândirea lui Socrate neputând fi conceptualizată (*Cf.* David Kangas, „Conception and Concept, The Two Hermeneutics of the Concept of Irony and the Place of Socrates", în Poul Hue / Gordon Marino (ed.), *Kierkegaard and Communication*, C.A. Reitzel, Copenhaga, 2003).

preia teoria hegeliană a fenomenului[18]. Presupunând totuși că fenomenul e, la Kierkegaard, cealaltă latură (negația) conceptului, nu aflăm totuși nimic despre modul în care ar putea avea loc o mediere a acestora.

Nu e probabil întâmplător că volumul se numește *Despre conceptul de ironie* și nu *Conceptul de ironie* (titlu care ar fi stabilit clar faptul că ironia e un concept și ar fi făcut necesară o definiție pozitivă a ironiei), mai ales dacă ținem cont de faptul că, alegând, mai târziu, titlul volumului său *Conceptul de angoasă*, Kierkegaard a ezitat multă vreme între acesta și *Despre conceptul de angoasă*, renunțând în cele din urmă la „despre", întrucât considera totuși posibilă o analitică a angoasei.

Personificarea ironiei ca punct de vedere al lui Socrate nu elimină, în *Despre conceptul de ironie*, dificultățile, cu toate că autorul își asumă contradicția inerentă afirmației că ironia e „substanța existenței" lui Socrate. Socrate, ca prototip al ironiei, devine etalonul după care sunt judecați ironiștii moderni, dar rămâne totuși un etalon relativ. E relativizat prin comparația cu creștinismul și, parțial, prin referirile lui Kierkegaard la Hegel.

Se naște atunci întrebarea care i-a preocupat pe toți cercetătorii tezei lui Kierkegaard: să fie oare *Despre conceptul de ironie*, care tratează despre un subiect declarat imposibil de analizat, un text ironic, în buna tradiție retorică a potrivirii dintre subiect și stil (așa cum în *Jurnalul* kierkegaardian e formulat dezideratul de a „a vorbi umil despre umilință, [...] cu îndoială despre îndoială"[19]) ? Întrebarea e legată de o alta, la fel de des dezbătută: cât de influențat e Kierkegaard de Hegel în lucrarea sa ? Trebuie considerat, la acea dată, un hegelian, sau respectul cu care pomenește, la tot pasul, de Hegel

---

[18] S-a presupus de altfel că nici n-o cunoștea, la acea dată, fiind familiar doar cu anumite aspecte ale gândirii lui Hegel. *Cf.* Fr.-Eb. Wilde, *op. cit.*, p. 21.

[19] *Søren Kierkegaards Papirer*, ed. cit., vol. X3, A 544.

e de fapt o formă de ironie la adresa acestuia, și atunci textul despre ironie e el însuși un exemplu de ironie practică ?[20]

Pe de o parte, textul conține unele critici directe la adresa lui Hegel, în capitolul *Concepția lui Hegel despre Socrate*. Acestea privesc în special faptul că Hegel nu ține cont de „aspectul fenomenal al vieții lui Socrate“ și că nu compară între ele cele trei puncte de vedere ale contemporanilor acestuia (Xenofon, Platon, Aristofan). Totuși, criticile, deși cu ton ironic (memorabilă rămâne metafora găinilor aruncate de Hegel peste bord), nu par a fi esențiale pentru evaluarea punctului de vedere hegelian, întrucât în același capitol al *Conceptului de ironie* se întâlnesc destule laude la adresa acestuia. Ba mai mult, anumiți termeni hegelieni sunt folosiți, fără trimitere directă, pe tot parcursul discuției despre Socrate. Unul din ei, esențial pentru teza lui Kierkegaard, e „negativitatea absolută infinită“, traducere directă a *„unendliche absolute Negativität*“, care nu e însă pomenită decât o singură dată la Hegel, în *Prelegerile de estetică,* fără a fi folosită în mod explicit ca sinonim al ironiei. Însuși modul lui Kierkegaard de a-l interpreta pe Socrate și de a critica romanticii germani îl dublează în mare măsură pe cel hegelian.

În general, se poate afirma referitor la *Despre conceptul de ironie* că reunește două tradiții de cercetare: tradiția fi-

---

[20] J. Himmelsstrup (*Søren Kierkegaards Opfattelse af Sokrates*, Arnold Busck, Copenhaga, 1924) crede că la data scrierii lucrării *Despre conceptul de ironie*, Kierkegaard era hegelian. La fel credeau contemporanii acestuia (*Cf. Amintirile* lui Sibbern, profesorul lui Kierkegaard). Niels Thulstrup (*Kierkegaards forhold til Hegel og til den spekulative idealisme indtil 1864*, Gyldendal, Copenhaga, 1967) vede însă în Kierkegaard „un lup în blană de miel“ hegelian, la fel Sanne Elisa Grunnet (*Ironi og subjektivitet*, C.A. Reitzel, Copenhaga, 1987). Raportul lui Kierkegaard față de Hegel a împărțit, de altfel, întotdeauna cercetarea în două tabere, nu numai referitor la *Despre conceptul de ironie*. Recent, problema a fost reluată de Jon Stewart, *op. cit.*, care întărește cu noi argumente ipoteza hegelianismului timpuriu al lui Kierkegaard, arătând și influența hegelienilor danezi.

logică de a-l trata pe Socrate izolat de restul istoriei lumii, analizând cu precădere sursele despre el (Xenofon, Platon, Aristofan) și tradiția filozofiei istoriei, în linie hegeliană, care îl vede pe Socrate din punctul de vedere al istoriei lumii. Partizanii ipotezei hegelianismului timpuriu al lui Kierkegaard au, așadar, în mare parte, dreptate. În plus, Kierkegaard și-a reproșat singur mai târziu, în jurnal, preluarea „copilăroasă“ a concepției hegeliene despre stat în teză, exclamând retrospectiv: „nătărău hegelian (*hegelianske Daare*) ce-am fost!“ A rămas, totuși, în alte privințe mândru de lucrare, în special de caracterizarea (ne-hegeliană, dar totuși plină de respect față de Hegel) a lui Socrate.[21] Într-adevăr, până la Kierkegaard, Socrate nu fusese niciodată perceput din perspectiva „destabilizatoare“ a maieuticii sale, ca personaj care le răpește ascultătorilor siguranța fără a le dărui nimic pozitiv în schimb, „vampir“ care soarbe pozitivitatea ideilor victimei, sau transformă aerul în care aceasta respiră în vid. Nicidecum un martir, ci mai degrabă un personaj antipatic, deși necesar din punct de vedere al istoriei lumii. Mai târziu, imaginea lui Kierkegaard despre Socrate avea să se schimbe, devenind din ce în ce mai pozitivă. Va predomina dimensiunea de învățător și de martir a lui Socrate. [22]

Dacă totuși e vorba de ironie ca element lingvistic în teză, aceasta nu e explicită la nivel de ansamblu, ci prezentă doar pe alocuri, mai ales în raportul dintre unele afirmații făcute în text și notele de subsol aferente: tonul textului și al notelor sunt adesea ironic contradictorii. (V. de pildă, în Partea I, Cap. II, contrastul dintre trimiterea ironică din text la Funcke și nota de subsol austeră care o însoțește. Pasaje asemănătoare apar și în legătură cu Ast, Baur și Hegel.)

[21] *Cf. Søren Kierkegaards Papirer*, ed. cit., vol. XI, 2 A 108, vol. X3, A 477 și vol. X3, A 379.

[22] *Cf.* Sophia Scopetea, *Kierkegaard og græciteten: en kamp med ironi*, C.A. Reitzel, Copenhaga, 1995.

Concepția lui Kierkegaard despre romantism, în scrierile sale de început

Primele două cărți ale lui Kierkegaard prezintă, în ciuda diferențelor structurale, o serie de înrudiri între ele. De remarcat, între altele, forma asemănătoare a titlului (studiul celui „încă viu“ se intitulează *Despre Andersen ca romancier, cu permanentă referire la ultima sa operă: „Doar un muzicant“*) și unele asemănări de ordin metaforic. De pildă, în capitolul despre *Banchetul* lui Platon din *Despre conceptul de ironie*, comparația discursurilor cu „un ochean extensibil“ amintește de metafora ocheanului pe care Kierkegaard afirma că l-a folosit pentru a studia operele lui Andersen în perspectivă istorică. Comună e, de asemenea, preocuparea pentru relația dintre viață și literatură sau artă, dintre a trăi autentic și „a trăi poetic“.

Cea mai importantă asemănare o constituie însă critica romantismului, în fond stâns legată de problema trăirii autentice. Dacă în cartea de debut cel vizat e un romantic danez, H.C. Andersen, în *Despre conceptul de ironie*, Kierkegaard își îndreaptă atenția asupra a trei romantici germani consacrați: Friedrich Schlegel, Ludwig Tieck și K.W.F. Solger.[23] Fără a intra, aici, în detalii referitoare la toate aspectele acestei critici a romantismului[24], se impun totuși câteva observații. Kierkegaard i-a perceput pe romanticii germani într-un

---

[23] Cunoștea în plus, după cum arată diferite notații jurnaliere, comentarii despre ironie de Karl Daub, Johann Eduard Erdmann, Johann Karl Friedrich Rosenkranz și Johann Georg Hamann.

[24] În privința aceasta, v. între altele Gerhard vom Hofe, *Die Romatikkritik Sören Kierkegaards*, Athenäum Verlag, Frankfurt a. M., 1972; Ernst Behler, *Ironie und literarische Moderne*, Paderborn etc., Schöningh, 1997, pp. 157–180; Robert L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Irony*, Mercer University

context în care receptarea lor de către filozofi și scriitori era oricum negativă. În afară de Hegel, care criticase romanticii (în special pe Friedrich Schlegel) în *Estetică* și în *Prelegerile de filozofia dreptului*, trebuie pomeniți tinerii hegelieni, care duseseră, în anii premergători apariției lucrării lui Kierkegaard, această critică mai departe în mod sistematic: A. Ruge și Th. Echtermeyer, cu faimosul lor manifest *Der Protestantismus und die Romantik* („Hallische Jahrbücher", 1839), Eduard Meyen (*Die neueste belletristische Literatur*, în „Hallische Jahrbücher, 1839), Robert E. Prutz (*Alte und neue komische Romane*, în „Hallische Jahrbücher, 1939 și *Vorlesungen über die deutsche Literatur der Gegenwart,* Leipzig, 1847) sau A. Wellmann, cu o recenzie la *Vittoria Accorambona* de Tieck („Hallische Jahrbücher", 1840). Li se adaugă Heinrich Heine, cu subtilele sale ironii din *Școala romantică* (*Die romantische Schule*), de la care Kierkegaard preia ideea că romanul lui Schlegel, *Lucinde,* are drept scop „reabilitarea carnalului".

Pe de altă parte, tot în cadrul „Tinerei Germanii" apăruse în 1835 cea de-a doua ediție din *Lucinde*, îngrijită de Karl Gutzkow, a cărui prefață prezenta romanul lui Schlegel drept manifest al emancipării sexuale și religioase, în fond propriul său ideal (motivul a fost reluat de Gutzkow în controversatul său roman *Wally, die Zweiflerin*, 1835). În acest context nici că mai putea fi vorba de simpatie pentru Schlegel în mediile religioase protestante.

Și Kierkegaard are prefața lui Gutzkow în minte când vorbește de punerea în suspensie a moralității la Schlegel.

Press, Macon, 2002; Hans Feger, „Die umgekehrte Täuschung. Kierkegaards Kritik der romantischen Ironie als Kritik immanenten Denkens", în Niels Jørgen Cappelørn / Hermann Deuser, *Kierkegaard Studies. Yearbook 2002*, Walter de Gruyter, Berlin, 2003, pp. 364–394, și Eivin Tjönneland, *Ironie als Symptom. Eine kritische Auseinandersetzung mit Sören Kierkegaards „Über den Begriff Ironie"*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2004.

Totuși, astfel de idei nu se regăsesc în textul lui Schlegel, care dorea să demonstreze tocmai perpetuarea moralității în afara legilor, sentimentul lui Julius de a fi legat față de Lucinde în ciuda faptului că nu era obligat de către circumstanțele exterioare să îi rămână fidel.

Cu toate acestea, ar fi greșit să afirmăm că S. Kierkegaard recurge la o critică simplist moralizatoare a romanului schlegelian. El vede, dimpotrivă, problematica romanului într-o perspectivă mai amplă, a legăturii dintre artă și viață. Cu toate că nu cunoștea baza teoretică a *Lucindei*, întrucât nenumăratele fragmente teoretice ale lui Schlegel despre carte nu fuseseră publicate și nu aveau să fie publicate decât la jumătatea secolului douăzeci, și nu avea deci cum să judece intenția autorului dintr-o perspectivă obiectivă[25], Kierkegaard dezvăluie totuși prin observațiile sale câteva trăsături esențiale ale esteticii romantismului timpuriu: faptul de a pluti între două realități, reflecția reflecției, asocierea Eului absolut fichtean cu eul empiric al omului romantic. Îi recunoaște romantismului îndreptățirea din punct de vedere al istoriei lumii (critica iluminismului, a convențiilor sociale), dar îl condamnă pentru faptul de a se distanța de lume, de a se închide în sine.

Izolarea romanticului față de lumea socială duce, în concepția lui Kierkegaard, la o distanță față de propriul sine, întrucât sinele fiecăruia e intrinsec legat de contextul său social. Eliberarea de convențiile sociale, de legi, de etică duce ironistul modern către o libertate abstractă. Aceasta e însă o libertate negativă, de dragul căreia ironistul creează o lume autonomă, care să se potrivească visurilor sale. De aici, indiferența poetică față de lumea reală, proprie ironiei romantice. Însă abia atunci când omul se bucură nu de ceea ce e în

[25] Cunoștințe mult mai profunde avea despre Ludwig Tieck. În ceea ce-l privește pe Solger, se rezumă, în ciuda evidentei simpatii, la a discuta doar câteva pasaje din acesta, acordându-i mai puțină importanță decât celorlalți doi scriitori.

afara sa ci de ce e în el însuși, bucuria e infinită, pentru că infinitatea ei e interioară. Suprema bucurie e resimțită, în concepția lui Kierkegaard, atunci când subiectul nu visează, ci își e sieși absolut transparent, ceea ce nu reușește decât omul religios, care are infinitatea nu în afara sa, ci în sine însuși.

Pornind de aici, Kierkegaard dezvoltă teoria ironiei ca moment controlat, reprezentând doar o clipă în viața omului, necesară ca punct de plecare al unui nou stadiu. Ironia controlată vizează și raportul dintre literatură și filozofie: nu totdeauna poetul care e stăpân pe ironie într-un anumit pasaj din poem e și stăpân pe ironie în realitatea din care face el însuși parte. Această lipsă de relație între poetul ca autor și poetul ca individ e cu atât mai gravă când poetul nu se află în „poziția nemijocită a geniului". E necesar atunci să aibă o concepție totală asupra lumii, astfel încât fiecare poem să fie un element al dezvoltării sale existențiale, așa cum a fost la J.W. Goethe. (Recunoaștem aici ecouri din recenzia despre Andersen.) Atunci ironia e „o baie a înnoirii", „începutul absolut al vieții personale", care dă adevăr și conținut vieții. Sau, după cum rezumă în teza a XV-a: „Așa cum filozofia începe cu îndoiala, o viață care să poată fi numită umană începe cu ironia." Începe cu ea, dar nu se oprește la ea.

În ultimele rânduri ale lucrării sale, Kierkegaard deschide o nouă perspectivă asupra ironiei, punând întrebarea despre „valabilitatea ei eternă". Răspunsul la întrebare îl dă prin comparația cu umorul: „Umorul are un scepticism mult mai profund decât ironia, fiindcă în sfera lui accentul cade asupra păcatului, nu asupra finitudinii. [...] Nu-și găsește liniștea doar făcându-l pe om să fie om, ci făcându-l pe om să fie Dumnezeu-om." Kierkegaard nu discută, în teză, implicațiile noii perspective, mulțumindu-se să facă o trimitere la o recenzie a lui Hans Lassen Martensen la *Noile poezii* de Heiberg. O va face însă în jurnale (mai ales în

Jurnalul DD), definind ironia drept graniță între estetic și etic, iar umorul drept graniță între etic și religios.[26]

Atât ironia cât și umorul sunt încercări de a depăși tot ce e condiționat și a ajunge la necondiționare. Diferența fundamentală dintre cei ce le practică e că ironistul nu raportează depășirea condiționatului la propria sa condiționare și mărginire, pe când umoristul e conștient de acestea, disperarea sa, provocată de deșertăciunea lumii, cuprinzând, de asemenea, o formă a negării de sine. Umorul e legat de creștinism; abia creștinismul radicalizează contradicția dintre condiționat și necondiționat și face posibilă distanțarea față de lume și de propriul sine, prin recunoașterea relativității acestora. Prin comparație cu umorul, ironia nu e suficient de negativă: ea e un pas spre desprinderea de lume, dar nu conține disperarea necesară acesteia.

Heiberg devine astfel exemplul lui Kierkegaard pentru depășirea stadiului ironic și trecerea spre umor, o formă de existență caracteristică pentru creștinism. Recenzia lui Martensen la *Poeziile noi* ale lui Heiberg, la care Kierkegaard face trimitere în teză, se referă în special la „comedia apocaliptică“ heibergiană intitulată *Un suflet după moarte* (*En Sjæl efter Døden*). E vorba în această comedie de soarta de după moarte a unui suflet robit în mod nereflectat reflexiunii: picând examenul Sfântului Petru pentru intrarea în rai și, mai apoi, pe cel al lui Aristofan pentru intrarea în câmpiile elizee, sufletul ajunge în iad, unde Mefisto nu cere nici un fel de examen. Iadul se dovedește însă a fi o copie fidelă a lumii în care sufletul trăise înainte de moarte la Copenhaga: un iad al raționalului în sensul banal al cuvântului, al rezo-

[26] *Søren Kierkegaards Skrifter*, Gads, Copenhaga, 2000, vol. 17, pp. 245–246 și 248. Pentru un comentariu mai amplu la aceste pasaje v. K. Brian Söderquist, „Irony and Humour in Kierkegaard's Early Journals. Two Responses to an Emptied World“, în Niels Jørgen Cappelørn / Hermann Deuser, *Kierkegaard Studies. Yearbook 2003*, Walter de Gruyter, Berlin, 2004, pp. 146–167.

nabilului cotidian. Martensen interpretează comedia lui Heiberg ca pe o judecată a lumii contemporane dedicate în mod naiv și nereflectat reflexiunii, o judecată a finitului, mărginitului și condiționatului, din punctul de vedere al adevărului ultim și al necondiționării. Umorul creștin e, în concepția lui Martensen, recunoașterea mărginirii acestei lumi și totodată recunoașterea legăturii ei cu necondiționatul (atunci când e raportată la adevărul ultim). Acest tip de umor reprezintă, de aceea, depășirea dialecticii dintre comic și tragic, printr-o formă mai înaltă: comicul speculativ. E totodată o completare a ironiei: umorul conține deopotrivă judecata ironică asupra celor condiționate și mântuirea acestora.

„Comicul speculativ“ descris de Martensen corespunde așadar „ironiei ca element controlat“ la Kierkegaard, iar faptul că ambele sunt ilustrate prin opera lui Heiberg nu e câtuși de puțin întâmplător. Trimiterea la recenzia lui Martensen conține însă, probabil, și o doză de ironie, întrucât concepția lui Martensen despre umor reprezintă chiar amestecul de credință și filozofie speculativă criticat de Kierkegaard în ultimul capitol al tezei sale.[27] Acest tip de ironie kierkegaardiană îl vizase pe Heiberg de altfel încă din piesa studențească neterminată *Striden mellem den gamle og den nye Sæbekielder* (*Cearta dintre vechea și noua pivniță cu săpun)*, unde Heiberg apăruse sub numele de Herr von Springgaasen, personaj al cărui hegelianism e prezentat ca un soi de misticism.[28]

În orice caz, trimiterea la Martensen (cel cu care, mult mai târziu, avea să polemizeze atât de dur în *Momentul*) dovedește că S. Kierkegaard nu se baza, în criticile aduse romantismului, doar pe cunoștințele sale din hegelienii germani, ci se raporta și la contemporanii săi danezi, familiarizați cu

[27] *Cf.* Kleinert, *op. cit.*, p. 147.

[28] *Søren Kierkegaards Skrifter*, Gads, Copenhaga, 2000, vol. 17, pp. 279–297.

discuția despre romantism și ironie; în special la ceea ce scriseseră propriii săi profesori. În afară de Hans Lassen Martensen, cercetarea mai recentă a descoperit în teza lui Kierkegaard influențe din Ludvig Heiberg, Frederik Christian Sibbern, Eggert Tryde și Poul Martin Møller.[29] Heiberg argumentase în cadrul unei polemici cu poetul danez romantic Adam Oehlenschäger despre genurile literare că atunci când comedia e scrisă în formă nemijlocită, e joacă, atunci când e scrisă în formă reflectată, e ironie, iar unitatea dintre nemijlocire și reflecție e umorul. Această unitate e idealul lui Heiberg. Sibbern preia, într-o serie de prelegeri, și dezvoltă ideea de distanță implicită în atitudinea reflectată a ironistului, cerând însă ca ea să fie dublată, în opera de artă, prin empatie față de lume. Modelul său pentru un astfel de echilibru e, ca mai târziu la Kierkegaard, Goethe. Pastorul Tryde adăugase, comentând teoria lui Sibbern, că ironia e un mod de viață care vrea să rivalizeze cu cel religios, necunoscând nici un ideal moral stabil și aflându-se în permanentă fluctuație. În fine, filozoful Poul Martin Møller adaugă discuției o serie de considerații despre latura psihologică a ironiei, avertizând că ironia, ca mod de trai, duce la neadevăr în viața personală, la afectare și în cele din urmă la distrugerea propriului sine.

Dacă în *Despre conceptul de ironie*, Kierkegaard nu acceptă ironia decât ca element controlat, în *Din hârtiile unuia încă viu*, descrierea autorului anonim al recenziei despre Andersen lasă să se întrevadă o anumită identificare cu modul de a fi romantic, pe care ulterior avea să-l critice. Despre autorul anonim, un alter ego al naratorului-editor Kierkegaard, aflăm că după ce a scris tratatul despre Andersen nu

---

[29] *Cf.* Tjönneland, *op. cit.*, pp. 263–288, K. Brian Söderquist, „Kierkegaard's Contribution to the Danish Discussion of « Irony »“, în Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard and His Contemporaries*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2003, pp. 78–105, precum și *idem*, „The isolated self“, ed. cit, pp. 113–164.

mai voia să-l publice, ci să-l distrugă; el ilustrează așadar ceea ce Kierkegaard va spune în *Despre conceptul de ironie* despre romantici: ori își iubesc cu pasiune opera, ori o reneagă. E deci vorba de un romantic, cu tot arsenalul aferent: „nemulțumire față de lume", suflet aflat în „zodia nădăjduirii și a dorului", plin de presimțiri obscure, sentimentul de a fi „legat" de forma fixă a tratatului și dorința de a se elibera de ea, în setea sa de absolut. Față de acest romantic, editorul Kierkegaard se simte strâns legat și totuși în perpetuă discordie. Caracterizarea legăturii lor drept „două suflete într-un trup" (aluzie la cunoscutul vers 1112 din *Faust* de Goethe: *„Zwei Seelen wohnen ach! in meiner Brust"*) echivalează cu o recunoaștere a unei laturi romantice în sufletul editorului Kierkegaard. Cu ea se potrivește și ironia față de propriul text (prefața) și de cititor în glumețul post-scriptum la prefață. Și el, ca și autorul anonim, e gata să-și renege, romantic, opera.

Dacă luăm toate aceste detalii în serios și nu vedem o ruptură absolută între prima scriere a lui Kierkegaard și cele de mai târziu, nu putem decât conchide că lupta sa împotriva romantismului e de fapt o luptă împotriva propriilor tendințe romantice, ce țin de stagiul estetic; o încercare de a transforma ironia într-adevăr într-o graniță spre etic, pe care dorea să o treacă.

Opera de dinaintea „Operei"

În darea de seamă din *Despre activitatea mea de autor* (*Om min Forfatter-Virksomhed*, 1851) și *Punct de vedere asupra activității mele de autor* (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, 1859), Kierkegaard consideră că opera sa începe în 1843, cu *Sau-sau*. Nu pomenește nici articolele din anii studenției (despre emanciparea femeilor, rolul presei ș.a.), nici *Din hârtiile unuia încă viu*, nici *Despre conceptul de ironie*. Sunt ele, într-adevăr, cu totul altceva decât scrierile

lui Kierkegaard de mai târziu ? Desigur, lipsa de experiență în ale scrisului și hegelianismul i se vor fi părut retrospectiv suficient de iritante pentru a prefera să le facă uitate. Totuși, în cele două cărți se regăsesc pasaje care preced unele motive majore ale scrierilor de după 1843.

Din hârtiile unuia încă viu anticipează, prin proclamarea „genialității apriorice“ ca fiind una autentic religioasă, atât observațiile lui Kierkegaard din *Despre conceptul de ironie*, cât și discuțiile despre artă din *Stadii pe drumul vieții.* Considerațiile apreciative despre Thomasine Gyllembourg vor fi reluate în *O recenzie literară* (*En literair Anmeldelse,* 1846) referitoare la nuvela acesteia *Două epoci* (*To Tidsaldre*).

Cât privește *Despre conceptul de ironie*, atât primul paragraf, în care fenomenul e comparat cu o domniță[30] căreia cavalerul filozofic trebuie să-i facă, pe cât posibil, curte fără a o silui, cât și caracterizarea ironistului drept erotic seducător amintesc de *Jurnalul seducătorului* din *Sau-sau*. Evident, acesta nu e doar o poveste cu tentă etică, menită să ilustreze amoralismul „omului estetic“ ci și o poveste intelectuală, în care seducătorul Johannes, ca un al doilea Julius schlegelian, cunoaște și savurează, fiind totodată conștient de acest lucru, și trăiește într-o permanentă reflecție a reflecției, analizându-și, cu distanțare calmă, sentimentele. E, așadar, un ironist precum romanticii.

Compararea negativă a lui Julius cu „genialitatea senzuală“ a lui Don Juan în *Despre conceptul de ironie* e de asemeni dezvoltată ulterior în *Sau-sau*, unde estetul A îl compară pe hiper-reflexivul seducător Johannes cu „erotismul muzical“ al lui Don Juan, ilustrare a stadiilor erotice nemijlocite, pe care i-l opune. Julius și Johannes țin de reflecție, Don Juan de nemijlocire. Însă în timp ce „genialitatea erotică“ de care e vorba în *Despre conceptul de ironie* e un calc

[30] Comparația amintește de motivul medieval al lumii ca femeie atrăgătoare, *Frau Welt*, plină de farmec și ispite. Mai târziu, după Kierkegaard, la Nietzsche și la Klages, va fi vorba de *vita femina,* cu care filozoful trebuie să danseze.

hegelian[31], semn al „reziduurilor terminologice“ care se întâlnesc la tot pasul în disertație, „stadiile erotice nemijlocite“ nu lasă să se întrevadă atât de ușor originea lor.

O altă temă din *Despre conceptul de ironie* care va fi reluată mai târziu e afirmația că determinarea empirică este poliedrul, intuiția e cercul, iar între ele rămâne în vecii vecilor o diferență calitativă. Kierkegaard va reveni la ea în *Boala de moarte.*

Despre conceptul de ironie dobândește astfel o importanță mult mai mare decât considera Kierkegaard că o are. De menționat, de altfel, influența lucrării *Despre conceptul de ironie* asupra a generații întregi de literați, esteticieni și filozofi, între care — spre a da doar două exemple — Theodor W. Adorno (*Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen,* 1933), care situează problema ironiei în cadrul raportului dintre subiectivitate și alegorie, sau Ludwig Wittgenstein, pe care Kierkegaard îl precede, aici, când vorbește despre „asemănarea de familie“ a observațiilor socratice păstrate de Xenofon.[32]

Probleme de traducere

Opera timpurie a lui Kierkegaard pune traducătorului numeroase probleme stilistice. Pe cât de elegant și nuanțat va scrie Kierkegaard începând cu *Sau-sau*, pe atât de greoaie și lungi îi sunt frazele în primele scrieri, atunci când nu recurge, în mod excepțional, la câte o comparație sau metaforă ilustrativă, sau la un joc de cuvinte. Nu e de mirare că atât Heiberg cât și comisia pentru examenul de magister au adus critici de ordin stilistic modului kierkegaardian de a scrie. Pentru a face unele argumente inteligibile pentru cititorul

---

[31] *Cf.* Scopetea, *op. cit.*, p. 103.

[32] Raporturile dintre filozofia kierkegaardiană și cea wittgensteiniană au fost recent analizate de Mariele Nientied, în *Kierkegaard und Wittgenstein: „Hineintäuschen in das Wahre“* (Kierkegaard studies: Monograph series; vol. 7), Walter de Gruyter, Berlin, 2003.

român, a fost necesară împărțirea unor fraze excesiv de lungi în mai multe propoziții. Repetarea unui cuvânt de mai multe ori în același paragraf, deranjantă pentru stilistica românească, a fost însă preferată înlocuirii sale prin sinonime, întrucât constituie o caracteristică a modului oral-predicator al lui Kierkegaard de a-și citi, în timpul lucrului la o carte, textele cu glas tare, subliniind, prin repetiție, ca într-o predică, toate cuvintele importante.

O altă serie de dificultăți sunt de ordin terminologic. În teza sa, Kierkegaard împrumută, pe de o parte, termeni de la idealismul german, pe care îi transpune în daneză, iar pe de altă parte creează el însuși noi termeni filozofici, conferind o încărcătură existențială unor cuvinte din limbajul danez obișnuit. Între exemplele din cea de-a doua categorie, am putea pomeni termenii *Besindighed* (transpus prin *calm înțelept*), *Bekymring* (*grija)* sau faimosul *Angest*, pe care l-am redat prin traducerea încetățenită în textele filozofice de la noi: *angoasă*, deși *anxietate* (folosit de un alt traducător) ar fi sunat, poate, mai bine în limba română.[33] Cât despre termenii împrumutați din filozofia germană, semnalăm aici doar două cazuri care au reclamat explicații suplimentare, în note, pentru cititorul român: pe de o parte, *Moralitæt* și *Sædelighed*, traducerea daneză a termenilor hegelieni *Moralität* și *Sittlichkeit*, din *Filosofia dreptului*, redați îndeobște în română prin moralitate (moralitate subiectivă) și etică (moralitate obiectivă), iar pe de altă parte, *Virkelighed*, *realitate*, folosit uneori în sens hegelian, spre a desemna ceea ce e rațional conceptibil, iar alteori în sen-

[33] Un alt caz în care am ales păstrarea unui termen deja folosit de alți comentatori români ai lui Kierkegaard, deși în opinia mea nu sună prea bine în limba română, e *ironistul* (pentru *Ironikeren*). O alternativă ar fi fost alternanța între *ironicul* și *omul ironic*, care însă ar fi anulat unitatea terminologică, *ironicul,* cu sensul de om ironic, putând de altfel fi prea lesne confundat cu *ironicul*, în sensul de mod (*det Ironiske*). Față de această soluție, *ironistul* are avantajul preciziunii.

sul obișnuit, nefilozofic, al cuvântului. În schimb, *Realitet*, căruia îi corespunde, la Hegel, *Realität* (realitate empirică), e folosit într-un singur pasaj din capitolul *Considerații orientative*, acesta fiind și singurul caz în care am optat pentru semnalarea termenilor originali în paranteză.

Nu puține au fost dificultățile legate de citatele din Platon folosite din abundență de Kierkegaard, acesta redându-le ba în elină, ba în traducerea daneză (foarte aproximativă și pe alocuri chiar greșită) a contemporanului său Carl Johan Heise[34], ba în traducere proprie — nu rareori cu modificări, într-o formă scurtată sau contopind pasaje aflate la mare distanță unul de celălalt în textul original. Deși, spre a ușura cititorului român identificarea lor, am folosit ca principiu de lucru preluarea acestor citate după edițiile românești consacrate din Platon (*Opere complete*, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, Humanitas, 2001 —, și, în cazul *Republicii*, *Opere*, ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986), a fost totuși deseori necesară modificarea acestora, spre a corespunde intențiilor autorului danez, sau pentru că diferențele dintre traducerea lui Heise și traducerile românești presupuneau diferențe de sens semnificative. Un exemplu pentru acest mod de citare inexactă îl constituie descrierea, de către Alcibiade, a încercărilor sale de a-l seduce pe Socrate (*Banchetul,* 219 b-d), care în original e la persoana întâi, în timp ce în versiunea daneză a lui Kierkegaard din capitolul *Banchetul* apare, în ciuda ghilimelelor, ca fals citat, sub forma unei narațiuni la persoana a treia, mult scurtată și modificată. În asemenea situații am folosit propriile mele traduceri din greaca veche.

Nici preluarea citatelor din Aristofan după o traducere românească existentă (*Norii*, traducere de Demostene Botez

---

[34] Carl Johan Heise, *Udvalgte Dialoger af Platon*, 8 volume, Copenhaga, 1830–1857.

și Ștefan Bezdechi, din volumul Aristofan, *Teatru*, București, E.P.L.A, 1956) nu a fost lipsită de dificultăți, întrucât aceasta nu respectă metrica și numărul versurilor din original. Din acest motiv, cititorul român nu poate folosi trimiterile lui Kierkegaard la numărul versurilor, atunci când consultă această ediție, în care conținutul a patru versuri eline poate fi uneori redat în nu mai puțin de… cincisprezece românești. Aș fi preferat să folosesc și în acest caz propriile mele variante, dar principiul editorial al utilizării unei ediții existente a primat din nou față de cel al unei retraduceri cu adevărat fidele din elină. Totuși, au fost necesare modificări care să corespundă expresiilor preluate de Kierkegaard din original și folosite în text. Necesitatea unor modificări a pornit și de la faptul că traducătorii *Norilor* au folosit o ediție care prezintă diferențe față de cea folosită de Kierkegaard; de exemplu, într-unul din pasajele-cheie pentru argumentația lui Kierkegaard, cel în care e vorba de furtul unei mantale de către Socrate, traducătorii au folosit o versiune de lectură în care e vorba de... furtul unei ciozvârte.

O altă serie de referințe fundamentale pentru textul kierkegaardian sunt cele la textul biblic. Pe baza lor au loc aluzii și jocuri de cuvinte, care, fără note explicative, ar rămâne obscure pentru cititorul român de azi. Ambiguitatea unor termeni precum *Salighed* (fericire), care în context teologic poate însă însemna și „mântuire“, face posibilă permanenta relatare, prin jocuri de cuvinte, a unor teme profane la textul religios, atât de șocantă pentru profesorii lui Kierkegaard. Numeroase sunt și aluziile la literatura germană sau daneză care nu mai pot fi decriptate fără note explicative. De pildă, în *Din hârtiile unuia încă viu*, povestea populară daneză despre locuitorul din Mols care se ținea de copac, cu mai mulți conaționali agățați de picioare, trebuie cunos-

cută pentru a înțelege modul în care vedea Kierkegaard relația de dependență a tendințelor culturale de stat.

Pentru explicitarea unor pasaje ambigue, cât și pentru acordarea drepturilor de traducere, țin să aduc mulțumiri *Centrului de Cercetare Søren Kierkegaard* din Copenhaga, în special domnilor Niels Jørgen Cappelørn, Jon Stewart, Darío Gonzáles și K. Brian Söderquist. Mulțumesc, de asemenea, participanților la seminariile pentru traducători și la seminariile internaționale de cercetare ale *Centrului*, de ale căror observații terminologice am beneficiat. Recunoștința mea se îndreaptă de asemenea spre profesorii mei, domnii Andrei Pleșu, Manfred Frank (Tübingen) și Gert Mattenklott (Berlin), precum și către toți prietenii care m-au sprijinit, în felurite moduri, în timp ce lucram la traducere (în special Inger și Hans Ole Hansen).

ANA-STANCA TABARASI

Notă asupra ediției

Volumul de față reprezintă traducerea ediției critice daneze *Søren Kierkegaards Skrifter*, I: *Af en endnu Levedes Papirer. Om Begrebet Ironi*, udg. af Søren Kierkegaard Forskningscentret, København: Gads Forlag, 1997. Pentru elaborarea notelor am folosit, de asemenea, cu acordul Centrului de Cercetare Søren Kierkegaard din Copenhaga, aparatul critic din volumul *Søren Kierkegaards Skrifter*, K1: *Kommentarbind til Af en endnu Levedes Papirer. Om Begrebet Ironi,* udg. af Søren Kierkegaard Forskningscentret, København: Gads Forlag, 1997.

Pentru a înlesni cititorului identificarea citatelor din Platon incluse în textul lui Kierkegaard, acestea au fost preluate după următoarele ediții:

Din Platon, *Opere complete*, I, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, Humanitas, 2001: *Apărarea lui Socrate,* traducere de Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica; *Gorgias,* traducere de Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica, *Criton*, traducere de Marta Guțu, *Protagoras*, traducere de Șerban Mironescu.

Din Platon, *Opere complete*, II, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, Humanitas, 2002: *Banchetul,* traducere de Petru Creția; *Phaidon,* traducere de Petru Creția.

Din Platon, *Opere*, V, ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986: *Republica,* traducere de Andrei Cornea.

Traducerea citatelor din Hegel a fost, de asemenea, preluată după ediții consacrate, pentru trimiterile la acestea folosindu-se următoarele abrevieri, urmate de numărul paginii:

PE = Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de estetică*, traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei, vol. I–II, 1966.

PFI = Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, București, Humanitas, 1997.

PFD = Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural și de știință a statului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, București, Editura IRI, 1996.

PIF = Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, traducere de D.D. Roșca, vol. I, București, Editura Academiei R.P.R., 1963.

Aceste traduceri trimit, de altfel, la paginația ediției germane de *Opere* îngrijite de elevii lui Hegel, din care citează Kierkegaard.

Am preluat, de asemenea, traducerea *Norilor* lui Aristofan din volumul Aristofan, *Teatru*, București, E.P.L.A., 1956 (Clasicii Literaturii universale) abreviat *AN*, traducere care aparține lui Demostene Botez și Ștefan Bezdechi.

În unele cazuri au fost necesare modificări tacite ale acestor traduceri, pentru a le pune în acord cu sensul și nuanțele presupuse de către Kierkegaard, cât și pentru a putea ține cont de modul incomplet sau modificat în care citatele sunt adesea redate de autorul danez. Acolo unde modificările sunt considerabile, am semnalat diferențele în notele explicative.

Restul citatelor din text în limbile germană, franceză, latină și elină au fost retraduse de mine, în notele explicative, din original. N-am mai făcut însă note explicative pentru expresiile latine frecvente în limba română și foarte asemă-

nătoare cu cele românești, de pildă: *in mente, crux philosophorum* etc.

În ceea ce privește transliterarea numelor proprii grecești, am adoptat, pentru numele mai cunoscute la noi, formele românizate încetățenite (Socrate, Aristofan, Heraclit, Parmenide etc.), iar pentru cele mai puțin cunoscute, transliterarea intrată în uz prin ediția Platon: *Opere complete*, îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, Humanitas 2001 — (de exemplu, Theaithetos, Phaidon, etc.).

Numele proprii grecești folosite de Kierkegaard într-o formă latinizată (Melitus, Aeacus, Phædrus etc.) au fost readuse la forma grecească (Meletos, Aiakos, Phaidros etc). În cazul altor nume proprii ortografiate de Kierkegaard într-o formă învechită sau eronată am recurs de asemenea la forma originală (de exemplu Cuvier, Tizian, Correggio în loc de Cuivier, Titian, Corregio).

În textele în limba germană am păstrat, fiind vorba de citate cu trimiteri exacte la anumite ediții, ortografia germană veche din original, precum și transliterarea veche a numelor grecești, folosită în aceste ediții (de exemplu Socrates).

Citatele biblice sunt reproduse după: *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, s.l, Societatea biblică, s.a., în unele cazuri cu modificări stilistice impuse de context și de sensul lor în teologia protestantă daneză. Am urmat astfel regula pentru traducători stabilită de Centrul de Cercetare Søren Kierkegaard, de a acorda prioritate, în asemenea cazuri, nuanțelor de stil, având în vedere că în original Kierkegaard citează, din rațiuni stilistice și semantice, după patru traduceri diferite ale Vechiului și Noului Testament, neezitând în unele cazuri chiar să traducă el însuși din nou anumite pasaje biblice pentru a preciza unele nuanțe.

A.-S. T.

DIN HÂRTIILE UNUIA ÎNCĂ VIU
PUBLICATE ÎMPOTRIVA VOINȚEI ACESTUIA DE CĂTRE S. KJERKEGAARD[i]

Cuvânt înainte

Cuvintele dinainte nu opresc cearta[ii], se spune; dar cel de față întrerupe, măcar, o neînțelegere pe care mai mult timp am avut-o cu adevăratul autor al acestui tratat. Pentru că, deși îl îndrăgesc „cu tot glasul gurii, din adâncul făpturii“[iii] și îl consider într-adevăr cinstitul meu prieten[iv], un *alter ego*, totuși nu pot nici pe departe să folosesc, pentru a desemna legătura noastră, o altă expresie cu care aceasta ar părea poate identică: *alter idem*. Relația noastră nu e un *idem per idem* prietenesc; dimpotrivă, avem aproape mereu păreri diferite, ne tot certăm, deși suntem legați unul de altul dincolo de aparențe prin cele mai profunde, sfinte și de nedesfăcut legături. Ba, deși deseori ne respingem ca niște magneți, totuși suntem de nedespărțit, în sensul cel mai strict al cuvântului, cu toate că numai arareori, sau poate chiar niciodată n-am fost văzuți împreună de către cunoștințele noastre comune — deși poate s-or fi minunat de multe ori, fiindcă îndată ce-l părăseau pe unul din noi, îl întâlneau, aproape în aceeași clipă, pe celălalt. Suntem, de aceea, departe de a ne bucura, ca prieteni, de uniunea pentru care poeții și oratorii au avut, în repetate rânduri, o singură expresie, anume că e ca și cum un singur suflet ar locui două trupuri; în privința noastră s-ar crede mai degrabă că două suflete locuiesc într-un trup. Supărările care se pot isca între noi, scenele casnice care au uneori loc ți le vei putea închipui cel mai bine, dragă cititorule, dacă-mi vei îngădui să-ți istorisesc cum a fost cu micul tratat de față; din acest fapt

neînsemnat vei putea să deduci tot restul. Anume: prietenul meu suferă, într-o destul de mare măsură, de nemulțumire față de lume; ceea ce m-a făcut adesea să mă îngrijorez îndestul, stârnindu-mi temerea că dacă buna mea dispoziție n-ar fi în stare s-o îndrepte, alungând toanele rele ale lui Saul[v], ar fi tare rău de prietenul meu, de mine și de prietenia noastră. Sufletul omenesc nu are nevoie, după cum se știe, chiar de atâta timp pe cât are nevoie pământul pentru a se învârti în jurul propriei axe. Mișcarea aceasta nu e doar mai iute, dar sufletul mai și trece cu mult mai des pe lângă diferitele zodii, după cum și durata opririi în fiecare din ele devine, în mod natural, mult mai scurtă, raportată la viteza rotirii. Când sufletul intră în zodia nădăjduirii și a dorului, în el se trezesc, din câte pot înțelege, sub atracția diferitelor constelații, presimțiri obscure, care răspund și se întâlnesc, antifonic, cu sonurile îndepărtate ce răsună spre noi dinspre binecunoscuta, dar foarte adesea uitata patrie a noastră adevărată. În astfel de clipe, prietenul meu se închide tăcut și se ascunde în al său αδυτον[vi], încât pare a se feri chiar și de mine, deși altminteri obișnuiește să mi se mărturisească, și față de mine nu are îndeobște secrete; iar eu unul simt ce se petrece cu el doar într-un straniu mod simpatetic (explicabil doar printr-o *communicatio idiomatum*[vii] de neînțeles), ca într-o oglindire a mișcărilor sale sufletești. Și când se întoarce la mine, pe jumătate rușinat la gândul că voi fi observat ceva, și exclamă, după o mică pauză:

Es blies ein Jäger wohl in sein Horn,
Wohl in sein Horn,
Und alles was er blies das war verlorn[viii] —

nu mai lipsește mult până să mă întunece și pe mine. Iar când izbutește vreodată să prindă una din fugarele idei, e nevoit, pe câte spune, să se lupte și să ducă război împotriva lor. Și dacă în clipa binecuvântării uită că șchioapătă[ix], cu atât mai mult resimte asta când ideea se retrage din calea lui. Dacă izbutește să țină și să prindă o idee, în câte-o clipă mai bogată (căci fără îndoială, și tu, iubite cititorule, ai

aflat că nu numai pentru Domnul o zi face cât un mileniu, ci și pentru noi oamenii, cu toate că numai arareori), atunci se teme că poate n-a botezat la timp gândul, iar spiridușii și zmeii au căpătat astfel puterea de a-l înlocui cu unul de-al lor[x]. Cu astfel de greutăți, numeroase, s-a încheiat și micul tratat de față, iar eu, în calitate de mediu prin care telegrafiază cu lumea, mi-l și însușisem pentru a pune la cale atingerea menirii sale exterioare — tipărirea. Când colo, ce să vezi ? Prietenul meu avea o mulțime de obiecții. Știi doar, mi-a zis, că eu consider scrisul cărților drept cel mai ridicol lucru de care e în stare un om. Te încredințezi cu totul bunului plac al destinului, al circumstanțelor, și cum să eviți toate prejudecățile pe care lumea le aduce cu sine la lectura unei cărți, cu nimic mai puțin deranjante decât ideile preconcepute pe care cei mai mulți le poartă cu sine atunci când fac cunoștință cu cineva, prejudecăți din cauza cărora numai puțini oameni știu cu adevărat cum arată ceilalți ? Cum să mai speri să cazi pe de-a-ntregul *ex improviso* în mâinile cititorilor ? De altfel, forma fixă pe care a primit-o tratatul mă face să mă simt legat, și pentru a mă simți din nou liber am de gând să îl retrag la loc în sânul maicii sale, să îl las să se reafunde în amurgul din care a ieșit, acolo unde ideea

„se-arată și zâmbește, și dispare
ca vârful țărmului dorit în ceață“[xi]

— poate că astfel va răsări din nou, într-o înfățișare renăscută. În plus, știu foarte bine ce te orbește. Vanitatea de autor, dragul meu ! „Sărmană inimă, nu poți renunța la speranța vanitoasă de a deveni autoare a patru coli de tipar !“[xii] Amin ! Ως εφατ’ αὐτάρ ἐγώ μιν ἀμειβόμενος προςέειπον[xiii]: Apă de ploaie ! Tot ce-ai zis n-are nici o importanță și nici un rost, și întrucât vorbăria fără rost e, precum știi, întotdeauna lungă, nu vreau să mai aud nici un cuvânt. Tratatul e acum în puterea mea, eu conduc. Așadar : înainte, marș ![xiv] Parola e : ce am scris, am scris.

Editorul

Post-scriptum pentru cititorii cărora le-ar putea dăuna citirea prefeței: ar putea să sară peste ea, iar dacă vor sări atât de mult încât să sară și peste tratat, tot una e.

Despre Andersen ca romancier, cu permanentă referire la ultima sa operă: „Doar un muzicant“[xv]

Dezvoltarea recentă, în întregimea ei, lasă vederii următoarea tendință puternică: departe de a-și aminti, recunoscători, de luptele și greutățile prin care lumea a trecut pentru a deveni ca atare, cei de azi se străduiesc să uite, de s-ar putea, rezultatele dobândite cu sudoarea frunții, pentru a o lua din nou de la capăt. Și, presimțind, cu îngrijorare, că posteritatea ar putea avea dreptul să îi trateze aidoma, încearcă — pe de o parte — să se autoconvingă de propria activitate și însemnătate, pe de alta, să oblige posteritatea a le recunoaște. Făcând din ei înșiși autenticul punct de pornire al istoriei lumii, încep, dacă se poate, calculul pozitiv al timpului doar de la ei, văzând în tot ce a existat înainte — dacă sunt suficient de raționali spre a presupune că a existat ceva — o viață plină de corvezi, un minus pentru care e regretabil că s-a pierdut atâta timp. Când întâlnim acest fenomen în cea mai respectabilă formă, așa cum apare în marea încercare a lui Hegel de a începe cu nimicul,[xvi] el nu poate decât să ne impresioneze și să ne bucure; să ne impresioneze datorită forței morale cu care e concepută ideea, datorită energiei inteligente și virtuozității cu care e adusă la îndeplinire; să ne bucure, din cauză că întreaga negație nu e decât o mișcare înlăuntrul limitelor propriului sistem, întreprinsă tocmai în interesul redobândirii „plenitudinii pure“[xvii] a existenței. Când însă vedem același fenomen, iscat de către opoziția naturală a unei personalități într-adevăr originale față de întreaga frazeologie modernă, când vedem o astfel de personalitate, înălțată cu mult deasupra gloatei datorită forței

adânci, arteziene, proprii geniului, stând ca o statuie măreață, învăluită de tot în draperiile somptuoase ale mantalei sale terminologice făcute în casă, și totuși atât de egoist închisă în sine, încât nu există nici cea mai mică fâșie de care să apuce „plebea gură-cască“, atunci se cuvine să-i mulțumim lui Dumnezeu că un astfel de Simion Stâlpnicul[xviii] ne reamintește ce înseamnă autonomia, dar în același timp să și deplângem faptul că falsitatea vremii a cerut asemenea jertfă. Însă, referitor la aceste două forme de manifestare a sus-numitului chef de a o lua de la capăt, e cazul să observăm că ele au fost formulate spre a arăta adevărul relativ ce poate rezida în această tendință. Anume, în ce privește prima sa formă de manifestare, o trăsătură esențială a filozofiei ca sistem e continua adoptare de noi premise proprii, iar această trăsătură a fost numai printr-o neînțelegere aplicată și la existența însăși. Iar dacă privim la cea de-a doua formă de manifestare,[xix] aceasta e, pe de-o parte, cauzată de confuzia generală, care cuprinde state întregi, și cu care e numai pe departe înrudită, iar pe de alta se îndreaptă, reformator, numai împotriva abuzului strecurat în datul pozitiv, fără a vrea, din acest motiv, să elimine nici măcar un singur cuvânt existent în limbaj la origine. În ce măsură e și aici vorba de activitatea neobosită a deosebitei promptitudini și râvne, a serviabilității aproape prevenitoare cu care mii de inși sunt, în vremea noastră, gata să înțeleagă greșit orice cuvânt rezonabil care s-ar spune, se va lămuri oricine a observat că, pe de o parte, întreaga literatură mai nouă e atât de ocupată cu prefațatul și scrierea de introduceri, încât a uitat că începutul de la nimic, despre care vorbește Hegel, fusese realizat de acesta în cadrul sistemului și nu constituia defel o nerecunoaștere a marii bogății a realității[1]; iar pe de

[1] Pe de altă parte, nu e cazul să-i credem cu totul pe hegelieni pe cuvânt când vorbesc despre raportul lor față de realitate, întrucât atunci când fac apel, în această privință, la nemuritoarea operă a maestrului lor (*Logica* sa), îmi pare că faptul se petrece ca în regulamentul

altă parte, literatura e în mare grad bântuită de asemenea isterice accese de spiritualitate.

O înfățișare mai jalnică a aceleiași rătăciri — de fapt cea la care ne refeream inițial — se arată în sfera politică, principala direcție a epocii. Aceasta înțelege greșit semnificația mai adâncă a unei evoluții[2] istorice și, lucru destul de curios, se

---

privitor la ordinea de precădere a rangurilor, unde, începând cu secretarii (*Seyn*, ființa pură) prin intermediul altor secretari (*das Andre, das Besondre, Nichts** — de aceea se și spune că *andre Secretairer sind so viel wie Nichts***) — se ajunge la definirea *secretarilor reali**** *etc.*, fără a îndreptăți de aceea concluzia că există în realitate măcar un singur *secretar real*!

* În germană în original: „diferitul, specificitatea, nimicul". (*N.t.*)

** În germană în original: „alți secretari sunt totuna cu nimicul" (cu sensul de „n-au nici o însemnătate"). „Alți secretari" era titlul celui mai de jos rang al secretarilor regali. (*N.t.*)

*** Titulatura de „real" era dată secretarilor activi, spre deosebire de cei care posedau doar rangul de „secretar", nu și postul. (*N.t.*)

[2] „*Vernunft wird Unsinn, Wolthat Plage/ Weh Dir, daß Du ein Enkel bist.*"* Cu cât mai departe e cineva de punctul cu adevărat central al acestei evoluții, cu atât mai curios trebuie să-i pară el, desigur, și nu mă îndoiesc că o *rana paradoxa***, de exemplu, ar putea să provoace, într-o singură propoziție, îndoieli mult mai serioase în legătură cu existența decât *summa summarum* a tuturor scepticilor și liber cugetătorilor de până acum. Pentru că, așa cum spune J. Paul, „*Solchen Sekanten, Kosekanten, Tangenten, Kotangenten, kommt alles excentrisch vor, besonders das Centrum.*"***

* În germană în original: „Rațiunea devine nonsens, binefacerea — chin / Vai ție, că ești nepot!" Citat din *Faust* de J.W. Goethe, vv. 1976–1977. (*N.t.*)

** În latină în original: „broască paradoxală". Făptură fabuloasă cu picioare de broască și coadă de salamandră, cu o evoluție opusă celei a broaștei, astfel încât în final ajunge pește. Expresia e folosită pentru paradox în general. (*N.t.*)

*** În germană în original: „Unor astfel de secante, cosecante, tangente, cotangente totul le pare excentric, mai ales centrul." Citat din romanul *Die Flegeljahre* de Jean Paul (pseudonimul autorului german Johann Paul Friedrich Richter, 1763–1825). (*N.t.*)

agață ca într-o luptă pentru existență de clișeul că lumea devine tot mai înțeleaptă, ceea ce trebuie deslușit, atenție, cu o logică favorabilă momentului, dar parodică.[3] Ea apare fie sub forma unei aroganțe tinerești, prea încrezătoare în forțe încă neîncercate în viață (și încă asta e cea mai bună înfățișare a sa), — cu toate că în măsura în care ceea ce e autentic tineresc, și care era elementul esențial al adevărului din ea, intră în declin, fenomenul însuși e redus la frivolitate, deși lumea contemporană ar putea fi suficient de orbită pentru a adresa mulțumirile sale unui *klein Zaches genannt Zinnober*[xx] — sau mai apare ca lipsă a răbdării față de adaptarea la condițiile de viață, ca neputință de a ajuta, deținând o poziție în stat, la ducerea poverii istoriei, care pentru cei raționali e ușoară și bogată în binecuvântări. În ambele forme însă, această tendință se face vinovată de atentat la realitatea dată; parola sa e: uită realul (ceea ce constituie deja un atentat), și în măsura în care formele statale grandios dezvoltate de-a lungul secolelor nu se lasă ignorate, atunci trebuie să cedeze asemenea pădurilor virgine în fața plugului culturii, la răsăritul iluminismului, astfel încât pe desțelenitele ogoare să nu mai rămână nici cel mai mic adăpost de ascunziș pentru poetic. Dar chiar și puținele exemplare nealterate de oameni normali tot ar putea să dea naștere, cu o înspăimântătoare monotonie, unei ditamai puiernițe de *Cosmopolit-Gesichter*[xxi] selecte și abstracte, chiar și fără să fi fost expuse celei mai mici atingeri profane, sau fără să fi privit ceva pestriț, bălțat ori tărcat.[xxii] Asemenea lui Hegel, această tendință începe cu nimicul nu sistemul, ci existența; iar elementul negativ prin care și în virtutea căruia au loc toate mișcările (negativitatea imanentă a conceptului, la Hegel) e neîncrederea, ce, fără îndoială, are o asemenea forță negativă încât — și aceasta e partea bună a lucrului — trebuie să

[3] „Pe umerii înaintașilor suiți / părem înalți, dar suntem mici.“*
* Citat neidentificat. (*N.t.*)

sfârșească prin a se omorî singură, ceea ce se va și întâmpla de îndată ce *le juste milieu,*[xxiii] singurul mijloc prin care se agață de stat, ar avea, fie și numai o clipă, ideea de a zice, precum locuitorul din Mols[xxiv]: „ian' stați o țâră, să-mi scuip în palme"; atunci îndată s-ar prăbuși fără scăpare.

După aceste observații mai generale, a căror relație internă și organică față de demersul nostru se va limpezi, sperăm, la vremea cuvenită, vom încerca să ne orientăm un pic în privința literaturii de romane și nuvele, reamintind faptul că și aici a avut loc, ba s-a realizat chiar asemenea încercare de a o lua de la capăt, începând de la nimic; pentru că altfel nu știm cum să descriem acel ciclu de nuvele care începea cu o poveste obișnuită, „de toată ziua"[xxv] (cu nimicul). Numai că încercarea aceasta a fost, tocmai în virtutea a ceea ce era adevărat în acea mișcare, îndreptată, în negativitatea ei, împotriva unui Necurat[xxvi] strecurat în această ramură a literaturii, și care, ca orice obicei rău, dobândise o coadă deosebit de lungă, întrucât fiecare generație își adăugase partea ei, astfel încât creștea la fel ca binecunoscutul „Sip-Sip-Sipsippernip-Sipsippernip-Sippernip-Sipsip"[xxvii]; în pozitivitatea ei, încercarea a dovedit o asemenea bogăție interioară, dând o atât de îmbucurătoare mărturie despre greutatea poetică specifică existenței, încât inevitabil a stimulat orice nuvelist sau romancier de mai târziu la adoptarea unui astfel de început.

Atrăgând atenția cititorului, în cât mai puține cuvinte, asupra ciclului de nuvele datorat autorului *Poveștii de toată ziua*, trebuie să reamintim că nu o facem pentru ca mai apoi, după ce-i vom fi plătit un anume tribut al recunoașterii, să desființăm cu modernă febrilitate filozofică acest punct culminant, transformându-l într-un moment pierdut în existență, poate chiar gata depășit de tot felul de *homines novi* („conți nou-născuți, calfe vechi de-o noapte"[xxviii]). N-o facem nici pentru a le fixa într-o catolicitate absolută, în afara

căreia nu există mântuire, ci luăm în considerație concepția despre viață pe care o conțin, care, pe cât e de sigur că a avut ca premisă un element corespunzător al existenței, are și ca efect un astfel de element pe care l-a trezit; considerație ce nu e nicidecum lipsită de importanță pentru demersul nostru, și pe care n-o dezvoltăm decât în măsura în care e relevantă pentru acesta. Trebuie totuși să-l rugăm mai întâi pe mult-stimatul autor necunoscut să ne ierte pentru faptul că — asemenea nemuritorilor clasici, la a căror interpretare generațiile și-au dat obolul secole întregi, spre chinul autorilor, contingentul de interpreți lipsiți de gust, din păcate adesea mult prea numeroși, contribuind la formarea gloatei care s-a vârât, nu rareori, între autori și cititorii care le erau acestora cei mai dragi — se vede iarăși urmărit de un recenzent, care însă, tocmai pentru că simte acest lucru, se va strădui, încrezându-se numai în ajutorul geniului său cel bun, întru *favere lingua*[xxix].

Anume, acel sublimat al bucuriei de viață, încrederea în lume câștigată prin lupte, ca beneficiu al vieții, încrederea că izvorul poeziei vieții n-a secat nici chiar în cele mai de jos forme ale sale, încrederea în oameni, în faptul că poți găsi până și în cele mai banale forme de manifestare ale acestora, dacă vrei să cauți cum trebuie, plenitudine, o scânteie divină care, îngrijită cu atenție, poate da strălucire întregii vieți; pe scurt, congruența verificată dintre pretențiile, prevestirile tinereții, și realizările vieții — ceea ce aici nu e demonstrat *ex mathematica pura*, ci ilustrat *de profundis*, din infinitul interior al unei firi bogate, și prezentat cu seriozitate tinerească — toate acestea dau povestirilor o notă evanghelică. Datorită acesteia, ele vor căpăta, în mod necesar, o mare însemnătate pentru oricine nu s-a vândut încă diavolului spre a lua cerul cu asalt, sau nu s-a adâncit, temeinic și practic, în cercetarea propriilor cizme, pentru a găsi acolo adevărata realitate a existenței și a face din lectura lor un

studiu înălțător[4].[xxx] Chiar dacă simțim că drumul care duce la această bucurie trece peste puntea suspinelor, chiar dacă uneori pare a se auzi câte un oftat răzleț ce nu și-a găsit încă de tot vindecarea, chiar dacă, din această cauză, în locul genialității apriorice, autentic religioase, apare uneori un fel de complacere între confortabilii pereți ai drăgălașelor relații domestice, spiritul care străbate toate aceste povestiri, unindu-se cu atitudinea obiectivă condiționată de virtuozitatea artistică e atât de îmbucurător, încât, dacă autorul, privind întreaga culegere, e uneori tentat să-i dea numele de „Benoni“, cititorii îi vor zice, în mod necesar, „Beniamin“[xxxi]. Chiar dacă unii dintre cei mai tineri văd aici, descurajați, dovada că în țara făgăduinței intră numai Iosua, nu și Moisele vieții noastre[xxxii], chiar dacă unele priviri tinerești se îndreaptă cu jale spre acel trecut măreț, de mult dispărut, chiar dacă auzul multor tineri cată spre acel:

Tunet[5] de cai, la luptă când pornesc războinicii danilor[xxxiii]

de parcă s-ar mai putea auzi încă o dată, ca și cum ar fi imposibil ca trecutul să nu se ridice din mormânt la puternicele îndemnuri pe care întreaga poezie tânără i le adresează legitim, și să nu înmâneze fiilor, ca niște părinți din povești, sabia folosită în lupta cu zmeii și spiridușii — în ciuda tuturor faptelor pomenite mai sus, și această parte din generația mai tânără va participa la urarea autorului acestor

---

[4] *Cf. Căsnicie,* p. 198: „Amabila mea tânără cititoare! Tu, care poate ai luat această carte în mână tocmai pentru a te detașa de gânduri pe care nici chiar ție însăți nu îndrăznești să ți le mărturisești; ție îți e dedicată această povestire simplă, împreună cu urările de victorie ale unui prieten necunoscut!“*

* Citat din nuvela *Ægtestand (Casnicie*, 1835–1836) de Thomasine Gyllembourg. (*N.t.*)

[5] Surogatul contemporan:

„Tropăitu-n podea cu lungi picioare
Nu duce prea departe“.*

* Citat neidentificat. (*N.t.*)

nuvele, când se ridică, asemenea lui Palmer[6], și face o închinare pentru care merită să bei: Trăiască geniul, frumusețea, arta și toată lumea cea minunată! Trăiască tot ce iubim sau ce am iubit! Să trăiască, aici sau dincolo, o viață transfigurată, așa cum o trăiesc în amintirile noastre.[xxxiv]

Dacă nuvelele acestea își află cititorii adevărați, simpatizanți, în generația mai vârstnică, a cărei concepție de viață e premisa devenirii sale, reprezentată încă, inconfundabil, de o serie deloc mică de individualități marcante, venerabile, în schimb relația nuvelelor cu politicienii[7] nu merită să fie discutată, din simplul motiv că întotdeauna Evanghelia nu poate fi propovăduită decât celor care au urechi de auzit, iar o resemnare care nu e urmarea unei presiuni externe (astfel de persoane presate până la aplatizare nu sunt fenomene atât de rare), ci e dezvoltată de o elasticitate internă a bucuriei care a învins lumea, pare de neînțeles față de palpabilul[xxxv] politic. Spun că nu merită să fie discutată decât în măsura în care constituie o dovadă pentru greutatea poetică specifică a nuvelelor, în măsura în care e un prilej de a ne bucura că o astfel de bogăție a vieții a știut să reziste în mijlocul „prozei de licențiat“[xxxvi] a politicii.

---

[6] *Cf. Extremele.*

[7] Chiar dacă *Montanus cel tânăr** reprezintă o remarcabilă dovadă a seriozității și iubirii cu care autorul cuprinde fiecare fenomen al realității, și în ciuda faptului că dezvoltarea realist-politică trebuie să-i fie foarte recunoscătoare pentru faptul că a preferat să prezinte un astfel de reprezentant, nevrând, parcă, să ia în seamă îndemnurile pe care chiar decursul nuvelei i le adresa, să prezinte partea lui comică, nu pot totuși, oricâte merite ar avea, să neg că această nuvelă rămâne, îmi pare, în urma celorlalte în privința rotunjimii întregului, întrucât Montanus e mai degrabă frânt decât transfigurat în decursul dezvoltării sale.

* *Montanus den Yngre* (*Montanus cel Tânăr*, 1837), nuvelă de Thomasine Gyllembourg, cu trimitere la comedia lui Ludvig Holberg, *Erasmus Montanus sau Rasmus Berg* (1731). (*N.t.*)

În generația mai tânără, care încă încearcă să se dumirească asupra lumii, aceste nuvele vor găsi cititori atenți și recunoscători, chiar dacă aceștia le vor înțelege în parte greșit, din cauză că, în tinereasca lor mișcare ondulatorie, atunci când văd câte sacrificii cere minotaurul din labirintul vieții, vor admira, ba chiar vor dispera aproape că ar mai putea atinge un astfel de câștig de pe urma vieții; în ciuda faptului că sunt nevoiți să recunoască față de ei înșiși că respectiva concepție de viață își pregătește un cât se poate de falnic cântec de înmormântare, tot vor considera că nu se prea potrivește cu melodia despre care își amintesc limpede, în astfel de momente, că le-a fost cântată la leagăn. Înțelegerea greșită se mai arată prin faptul că, fără a-și fi dezvoltat încă îndemânarea cuvenită în viață, această generație condensează acum mai degrabă o anumită sumă de propoziții ce ar trebui să conțină garanția flexibilității necesare pentru viață, pe scurt, ajunge să facă un scop din ceea ce autorul nuvelelor are în virtutea faptului că a trăit, și să zăbovească prea mult în contemplarea acestuia.

O dovadă pe cât de suficientă, pe atât de îmbucurătoare pentru faptul că sus-pomenitele nuvele și-au aflat cititori atenți, ba chiar talentați, printre tineri, generație ce a evitat pe cât posibil atingerea cu politicul, o constituie așa-numitele nuvele bernhardiene[xxxvii]. Faptul că acestea, care aparțin tinerei generații, au dobândit, neavând aceeași perspectivă precum celelalte, trăsături *morale* în locul caracterului *religios* al celor vechi, și că, în locul judecății limpezi a acestora, dezvoltă uneori o anumită aplecare spre pălăvrăgeală[8], nu pare în orice caz a contrazice afirmația noastră, și de aceea vom aminti numai că tipul celălalt de înțelegere greșită nu se poate manifesta în același chip la fel de lesne întrucât, fiind un moment al unui proces de asimilare, ar trebui pe cât

[8] Dacă ar fi să dau un exemplu pentru aceasta, m-aș referi la *Balul copiilor.*

posibil să fie ferit de autoreflecție; aparținând celei mai tăinuite istorii interioare a unei vieți tinerești, nu se poate manifesta decât în condiții anormale, altfel decât prin efuziuni lirice mai degrabă obișnuite.

Să întoarcem acum privirea dinspre nuvelele respective și arena lor, îndreptând-o spre vocea din pustie[9] a lui St. Blicher[xxxviii], care totuși — fapt remarcabil — a preschimbat pustia într-un prietenos refugiu al fanteziei exilate din viață. E adevărat că nu întâlnim aici o concepție asupra lumii încercată în diferitele situații de viață, nici gimnastica vieții, atât de caracteristică sus-pomenitelor nuvele, însă și aici are loc o anumită luare de la început, întreprinsă, în timp ce partea ei negativă e cu totul latentă, în virtutea unei pozitivități întregi ce se trezește, ca să zic așa, ia cuvântul și, cu prospețime tinerească, se reînnoiește și renaște cu originalitate autohtonă[10]. În locul concepției de viață cuprinse în nuvelele autorului *Poveștii de toată ziua*, cea a individului care și-a isprăvit alergarea și a păstrat credința,[xxxix] aici apare o stare de spirit profund poetică, învăluită în vălul de ceață al spontaneității, asemeni unității dintre un poetic sunet fundamental, individual-popular, care răsună pentru auzul lăuntric al sufletului, și o imagine popular-idilică, desfășurată înaintea fanteziei și străluminată de mărețe fulgere văratece. În locul tehnicii magistrale din acele nuvele suntem frapați aici mai degrabă de replici singulare, încărcate de dramatism, care nu presupun atât perspicacitatea unui Cuvier[xl], spre a construi din ele o totalitate, cât mai degrabă profunzimea naturii, ca rațiune a devenirii lor. În orice caz, și aici se află o unitate care în nemijlocirea ei arată, sem-

---

[9] „Tăcută și sumbră, ce-i drept, mi-e câmpia,
Dar flori se ascund sub ierbișul uscat.
După morminte își face cuib ciorcârlia
Cu triluri care pustia străbat."

[10] „Din pământ ai venit!"

nificativ, spre viitor, și care va impresiona lumea contemporană cu mult mai mult decât a făcut-o deocamdată, ajungând, poate, astfel să lucreze cu folos și asupra modului prozaic în care a fost tratată până acum politica.

După ce ne-am potrivit astfel ocheanul, extinzându-l pentru distanța cuvenită, îi vom ruga pe stimații cititori să ne urmeze cu privirea și când îl îndreptăm asupra adevăratului nostru obiect: un poet cu o activitate literară destul de semnificativă, apreciat nu tocmai defavorabil, dl H.C. Andersen; sperăm să fim astfel asigurați împotriva percepției iluzorii și a înșelăciunilor simțurilor, cărora ochiul liber le este deseori expus. Ocheanul nostru nu se poate extinde atât de mult încât să ajungă la cele câteva producții lirice cu adevărat frumoase din prima sa tinerețe, dar sperăm că în schimb cititorii ne vor da dreptate în privința observației mai generale că lirica sa nu-l caracterizează ca pe un conducător de cor, autorizat de firea sa profundă pentru o totalitate mai cuprinzătoare, sau ca pe răsunătoarea voce a unei conștiințe populare, sau, în fine, ca pe o personalitate clar marcată de natură, care nu are alt drept la ieșirile sale stranii și ciudatele sale pretenții față de lume în afară de acel *imprimatur*[xli] al naturii, pe care istoria deseori nu-l acceptă — dimpotrivă, îl caracterizează ca pe o posibilitate a unei personalități, mișcându-se pe o gamă elegiacă, dodecafonică[xlii], de sunete care se sting fără cine știe ce ecou, pe cât de ușor trezite, pe atât de repede puse în surdină, și înfășurată într-o astfel de țesătură de stări sufletești întâmplătoare, încât, pentru a deveni o personalitate, ar avea nevoie de o dezvoltare puternică a vieții. Întorcând acum privirea asupra istoriei acestui Andersen, nu găsim aproape nici o aluzie la stadiul pe care urma să îl parcurgă, în mod normal, după cel liric — epopeea.[xliii] Ne vom referi aici numai la lipsa unei creații poetice cu caracter epic, altfel inexplicabilă pentru o productivitate atât de frecventă ca a lui Andersen, pentru a ne justifica afirmația care va fi întărită de reflecțiile ulterioare:

Andersen a sărit peste epopee.[11] Cu toate că ar putea pă-rea ciudat ca asemenea salt peste epic să aibă loc tocmai în vremea noastră, altminteri atât de bogată în material epic (vreme când, cu o precaritate evocând economica unire poet–actor într-o singură persoană, așa cum era la începuturile artei scenice, fiecare își poartă în sine deopotrivă epopeea[12] ca și poetul epic), fenomenul este totuși de neignorat și nu lipsit de interes. Ba e chiar mai interesant decât lirica pierdere în sine a lui Andersen și mai îmbucurător decât moderna, epic-politica admirație de sine.[xliv]

Fără a intra acum într-o discuție mai amplă asupra semnificațiilor unei dezvoltări epice propriu-zise vom observa numai că prin aceasta nu trebuie înțeles entuziasmul vocal și răgușit în legătură cu unul sau altul dintre efemerii făptași, sau privirea fixă și languroasă ațintită asupra vreunei întâmplătoare personalități, sau schimbul de complimente literare, ci îmbrățișarea profundă și gravă a unei realități date, indiferent de modul în care te pierzi în ea, odihnirea în această realitate, care întărește viața, și admirarea ei — fără să fie necesară exprimarea ca atare — care se dovedește de maximă importanță pentru individ, chiar dacă totul s-a petrecut pe neobservate, de parcă atmosfera însăși s-ar fi născut în taină, înmormântată în tăcere.

Dacă privim acum mai îndeaproape modul în care ar fi trebuit realizată tranziția de la liric la epic de un temperament precum cel al lui Andersen (prin aceasta înțelegând po-

---

[11] Când spun că a sărit, e vorba de un fel de anticipare, pentru că nu am discutat încă activitatea sa de mai târziu, și n-ar fi fost exclus ca el doar deocamdată să nu fi ajuns la epopee.

[12] De aceea, nu se vorbește atât de mult în situația în care e necesară vorbirea, ci se laudă și se discută (*Dichtung und Wahrheit**) ceea ce s-a spus sau ar fi trebuit să fie spus cu o ocazie precedentă.

* În germană în original: „Poezie și adevăr". Titlul autobiografiei lui J.W. Goethe, sugerând relația dintre experiența creatorului și folosirea acesteia în operă, temă care va reveni ulterior în textul kierkegaardian. (*N.t.*)

etica atmosferă care merită acest nume și care e o condiție necesară pentru acțiunea epică următoare și corespunzătoare), atunci vedem că acest lucru ar fi trebuit să se întâmple astfel: ori, cu o tăcere pitagoreică[xlv], autorul să-și fi dedicat o parte a vieții unui studiu serios, ceea nu-i stătea în fire lui Andersen, ori lumea contemporană să se fi grupat poetic-pitoresc în jurul unui singur erou și printr-o imensă adunare de forțe, fiecare însemnată în sine, să fi indicat în mod absolut și neabătut, dincolo de abundența lor mișcătoare, un singur țel, lucrând cu atâta energie spre a-l atinge, încât o atare străduință ar fi izbutit să-l cuprindă o vreme pe Andersen, oferindu-i suplimentul de viață necesar. De asemenea favoare a circumstanțelor n-a avut însă Andersen parte, întrucât dezvoltarea propriu zisă a vieții sale s-a petrecut în așa-numita perioadă politică, iar dacă vrem să ascultăm numai o clipă ce spun politicienii înșiși despre asemenea perioadă, desigur ne vom convinge cât de puțin întăritoare e pentru o fire precum cea a lui Andersen. E o perioadă a fermentării-necoacerii, zic polticienii; în orice caz, nu a facerii.[xlvi] O perioadă de tranziție — foarte adevărat, cel puțin formarea granitului a trecut demult, formarea rocilor sedimentare a trecut și ea, probabil că ne-am adâncit deja în producerea turbei.[13] Sau poate că asemenea tranziție ar fi provocată la Andersen de adunările generale[14] din vremea noastră, aceste omnibusuri ale vieții politice, mușuroaie de furnici braziliene care, după raportul unui naturalist, seamănă frapant, când se adună milioane, cu anticul monument înălțat deasupra unui om — un tumul? Cum s-ar fi putut simți el confortabil în turma politică de balene ale

---

[13] E destul de ciudat că dezvoltarea mai recentă s-a distins în tot atâtea privințe ca și perioada formării turbei.*

* Comparația geologică se referă de fapt la epocile literare. (*N.t.*)

[14] *Sed nimis arta premunt olidae convivia caprae.**

* În latină în original: „Dar mirosul de capre face neplăcute adunările prea populate.“ (Citat din Horațiu, Epistola I, 5, 29). (*N.t.*)

societății[15], care se împing și se freacă unele de altele, spre a apuca să scuipe pe rând câte un monolog ? Ce-ar fi fost de făcut pentru poezie, într-o vreme când omul mai tânăr, care năzuiește spre ceva mai înalt, e silit să se simtă din punct de vedere spiritual precum francezii în marș prin stepele rusești, unde ochiul caută zadarnic un punct de sprijin, într-o vreme când mai vârstnicii, care încă știu ce vor, sunt nevoiți să vadă cu durere cum indivizii se scurg printre degete ca uscatul nisip ? Ce ar putea face poezia în vremurile noastre, când în fiecare zi întâlnim cele mai ridicole combinații de indivizi scuturați laolaltă ca frânturile de sticlă într-un caleidoscop, în vremea noastră, al cărei principiu (*sit venia verbo*)[xlvii] nu e altceva decât lăuntric profunda concepție de viață a protestantismului, care a fost acum *in absurdum* redusă *zum Gebrauch für Jedermann*[xlviii] ? Dacă în calitate de cititori punem această dezvoltare în relație cu Andersen, ea va fi în mod necesar doar foarte puțin încurajatoare pentru poetul nostru — prin impotența estetică abstractă, cu orizontul său grandios, care asemeni celui din câmpia iutlandeză se remarcă mai ales prin faptul că nici o ramură nu împiedică privirea — prin judecata ei care e potrivită în cel mai înalt grad formelor de cristalizare ale acestor posibilități și care „parodiază temeinic creatorul *Să fie* !“ (Acesta e un punct din care ar putea rezulta ceva interesant;

---

[15] „Balena se aținea mereu într-un cârd foarte strâns pentru că, asemeni anumitor specii de păsări, e gregară; turma se zbenguia întruna încoace și încolo, așa că unele sunt deasupra apei cu capul sau coada, pentru ca îndată să se scufunde la loc, spre a lăsa locul altora, la rând. Cele ieșite la suprafață scuipau în aer mari jeturi de apă, care de la o anumită distanță se auzeau mai bine decât se vedeau, iar în rest erau, pe cât ne puteam da seama, destul de liniștite și neagresive“ (*Cf. Tidsskrift for Naturvidenskaberne*, ed. Ørsted, Hornemann, Reinhardt, nr. 11, p. 209).*

* Kierkegaard citează din *Revista pentru Științele naturale*, pentru a fi convingător pentru publicul danez care nu văzuse încă, în acea perioadă, balene. (*N.t.*)

ar fi un splendid material sau *vice versa* la infinit.[xlix]) De aceea, dacă Andersen a fost încă de timpuriu înfășurat în el însuși, tot de timpuriu s-a și simțit trimis înapoi către sine, ca o floare inutilă de neghină în mijlocul grâului folositor[l]. Fiind astfel mereu împins în jos în bulboana propriei personalități, și întrucât starea sa de spirit, la origine elegiacă, s-a modificat prin astfel de reflecții, devenind morocănoasă și amară față de lume, puterile sale poetice, în autoconsumarea și productivitatea lor, s-au arătat mai degrabă ca o flăcăruie care pâlpâie în loc să fie — cum ar fi fost cazul la o personalitate mai însemnată — un foc subpământean înspăimântând lumea prin izbucnirile sale. Un Heine, Andersen n-ar fi putut fi niciodată, fiindcă îi lipsesc atât geniul cât și iritarea acestuia față de creștinism. În ce privește relația lui Andersen cu dezvoltarea filozofică, aceasta, în forma ei mai însemnată, ar fi trebuit fie să îl trimită la un studiu mai serios, fie să îi dea o ocupație în șirul celor care, de la Hegel încoace, își aruncă din mână în mână cărămizile filozofice. La ieșirea din această activitate ar fi putut fi răsplătit cu un rezultat de mântuială, care de dragul varietății ar fi devenit, o vreme, condimentul destul de picant al — altminteri destul de plictisitoarei — conversații de societate. Spre paguba sau spre folosul său n-a intrat însă niciodată în legătură cu această dezvoltare.

Dacă mergem acum mai departe, urmărindu-l pe Andersen în relația sa cu literatura nuvelistică, discutată mai sus, vom observa — deocamdată la modul general — că motivul pentru care Andersen n-a profitat pe cât ar fi putut de pe urma ei trebuie în primul rând căutat în faptul că el n-a intrat în relație cu aceasta de dragul vieții sale individuale, sau dintr-un interes estetic mai general, de cititor, ci din cauză că avea la rândul său o producție de nuvele în devenire. Cât privește relația sa cu „poveștile de toată ziua“, îl putem cu siguranță număra printre cititorii care le-au înțeles greșit și care sunt, printre altele, aduși datorită lor la un anumit grad

de reflecție, însă nu prea înalt. În relația sa cu Blicher, putem susține cu la fel de multă îndreptățire că poezia populară nemijlocită[li] conținută în nuvelele acestuia, probabil alături de alte surse, a îndreptat atenția lui Andersen spre folclor, fără însă ca acesta să se reflecte la un nivel de abundență poetică în opera sa, ci fiind utilizat mai degrabă într-un mod pur exterior.[16] Dacă adăugăm tentația de a produce în loc de a se dezvolta pe sine, de a ascunde un gol lăuntric sub imagini colorate, de a se pierde în generarea fără nici o reproducere pe care lectura lui Walter Scott și a altor asemenea romancieri[lii] trebuie să o fi constituit pentru un temperament atât de slab dezvoltat ca al lui Andersen, atunci nu e de mirare că, în loc să își ducă reflecția până la capăt, dimpotrivă, se închide pe sine într-un foarte mic spațiu al ei. Nu ne vom mira că, atunci când îl declinăm pe Andersen la toate cazurile diferite ale acestei vieți, apare un fenomen care va constitui o paradigmă extrem de reușită pentru un întreg ciclu de fenomene.

Trecând acum la o mai precisă caracterizare a lui Andersen ca romancier, vom face mai îndeaproape câteva observații referitoare la modul în care aceste romane au luat naștere în sens poetic — îndemnați fiind și de faptul, cu siguranță indeniabil, că orice cititor atent al nuvelelor lui Andersen se va simți într-un mod straniu deranjat de dubla luminare[liii] (*Zwielicht*)[liv] care domnește în toate nuvelele anderseniene — ca în spectacolele de vară din teatrul nostru. O mulțime de dorințe, doruri poetice etc. multă vreme reprimate în Andersen de lumea prozaică, caută să emigreze către acea mică lume accesibilă numai firii poetice, unde adevăratul poet își celebrează sabatul[lv] în mijlocul adversităților vieții. Dar nici nu s-au îmbarcat bine spre acea lume, nici

[16] E, în general, trist să vezi consumarea activelor poeziei (legende etc.) datorită sărăciei spirituale, repetarea perpetuă a acestora fără urmă de simțire profundă — cum se întâmplă predominant în literatura mai nouă.

nu s-au întrupat bine acolo în noi indivizi, că Spiridușul[lvi] își și proclamă cu glas tare sosirea, cu alte cuvinte hoarda de reflecții depresive crește luxuriant ca spinii din Evanghelie[lvii], în timp ce Andersen doarme: crește fie în forma unei sorți oarbe, fie în cea a răului din lume — vreau să spun, din lumea reală — care sugrumă binele. În zadar lucrează Andersen împotriva lor; ba renunță la aceste eforturi, ba trece de partea opusă, morocănos și nemulțumit de lumea reală, căutând o compensare pentru propria slăbiciune în slăbiciunile creațiilor sale poetice. Asemenea lui Lafontaine[lviii] stă și își plânge nefericiții eroi, care au eșuat, și de ce toate astea? Pentru că Andersen este cel care este. Aceeași luptă lipsită de bucurii pe care Andersen o poartă în viață se repetă în poezia sa. Dar tocmai pentru că Andersen nu poate separa poeticul de el însuși, nu poate, ca să zic așa, scăpa de el, fiindcă îndată ce dispoziția sa poetică dobândește libertate de acțiune este pe loc copleșită de prozaic — tocmai de aceea e cu neputință să dobândești o imagine completă asupra nuvelelor lui Andersen. E posibil ca tocmai de aceea cititorii să fie puși într-o atmosferă singulară, cu totul diferită de cea intenționată de Andersen, întrucât ficțiunea îi apasă asemenea realității; toate detaliile narate ca realitate pot desigur stârni interesul, fiind de presupus că ideea fundamentală din propria conștiință narativă a individului trece prin ele, lămurind totul, dar, mai presus de orice și în primul rând, ideea fundamentală este aceea căreia ar trebui să-i dea viață poetul. Iar propria realitate, propria persoană se volatilizează în ficțiune, așa încât uneori ești tentat să crezi că Andersen e un personaj fugit dintr-un grup de alte personaje încă nefinisate de autor. Incontestabil, Andersen ar putea fi un personaj foarte poetic într-o creație literară; în care caz, întreaga creație ar deveni atunci inteligibilă în adevărul ei fragmentar. Chiar și când adaugi, ca un perpetuu *memento*, reflecția că lucrurile stau exact pe dos, impresia aceasta tot se repetă, în mod firesc, și iese, cu o obstinație

de neclintit, la fel ca a păpușilor cartesiene[lix], învingătoare din orice astfel de luptă a reflecției împotriva ei.

Ceea ce am dezvoltat aici poate da necesara dovadă suplimentară a corectitudinii opiniei noastre, atât în privința greșitei relații a lui Andersen față de dezvoltarea epicului, cât și în privința nedeclinabilității sale în viață. Această nedeclinabilitate este condiționată de menționata relație greșită, dar văzută din alt unghi, ea demonstrează de asemenea cât de goală e relația greșită. La fel, în cazul în care citești unul sau mai multe din romanele lui Andersen, păstrând *in mente* toate acestea ca pe un rezultat abstract preliminar, tot ce am demonstrat aici se va diviza într-o asemenea mulțime de observații disparate cu *dicta probantia* care aparțin de ele, încât e cazul să lucrăm pe cât posibil împotriva neliniștitei lor risipiri, și, amintindu-ne semnificativa vorbă a latinilor *revocare ad leges artis*[lx], să le facem să avanseze în formație mai strânsă, astfel încât cititorul să aibă senzația că aude din când în când o chemare la „strângerea rândurilor“ tocmai când observațiile separate se divizează mai tare.

Când spunem că lui Andersen îi lipsește complet concepția asupra vieții, această observație se bazează pe cele spuse mai sus, spuse cărora observația le este la rândul ei temelie, atunci când dovedim că e adevărată. Anume, o concepție de viață este mai mult decât chintesența sau suma unor propoziții, menținută în impersonalitatea sa abstractă; mai mult decât experiența, care e, ca atare, mereu atomizată. Concepția de viață e, anume, transsubstanțierea experienței, o certitudine de neclintit în ea însăși, câștigată din lupta cu empiria, fie că posesorul ei s-a orientat numai în relațiile lumești (un punct de vedere pur uman, cum ar fi stoicismul), ținându-se astfel în afara oricărei atingeri cu o empirie mai profundă, fie că și-a găsit punctul central îndreptându-se către cer (religiozitatea) — un punct central atât pentru existența sa celestă cât și pentru cea pământească, prin care dobândește convingerea cu adevărat creștină că „nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici puterile, nici lucrurile

de acum, nici cele viitoare, nici înălțimea, nici adâncimea, nici o altă făptură nu vor fi în stare să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, care este în Isus Christos, Domnul nostru"[lxi]. Dacă ne uităm cum stau lucrurile cu Andersen în această privință, vom găsi exact situația la care ne așteptam: pe de o parte, unele propoziții singulare ies în evidență asemeni unor hieroglife[17] ce sunt uneori obiectul unei pioase venerații; pe de altă parte, Andersen zăbovește asupra fenomenelor disparate ale propriei sale experiențe, care sunt însă curând potențate iar sub formă de propoziții, fiind din nou subsumabile acestei clase; alteori, latura care ține de experiență e în câștig, fără ca de aici să se poată însă pe drept trage vreo nouă concluzie, atâta timp cât ele rămân „nemăritate"[lxii]. Dacă se va spune că această concepție de viață de noi descrisă e un punct de vedere de care nu te poți apropia decât treptat, și că e nedrept să vii cu atât de mari pretenții față de un om atât de tânăr ca Andersen, atunci, în ceea ce privește ultima parte, deși vom accepta cu plăcere că Andersen e un om tânăr, vom aminti totuși că nu avem de-a face cu Andersen decât ca romancier, adăugând, *anticipando*, că o astfel de concepție de viață este *conditio sine qua non* pentru un romancier de clasa căreia îi aparține Andersen. Cât despre prima parte, suntem gata să recunoaștem o anumită aproximare a sensului întreg al conceptului, dar spunem totuși „până aici!" celor care declară că e timp destul pentru ea, înainte de a ne trezi pe cap cu acea consecință anulatoare a observației, anume că adevărata concepție de viață ar apărea abia (*demum*[lxiii]) în ceasul morții. Dacă ne întrebăm în ce mod ia naștere o astfel de concepție de viață, răspundem că pentru cel care nu permite vieții sale să se risipească prea mult în scântei, ci caută să aducă expresiile ei singulare înapoi la el însuși, va veni în mod necesar un moment în care o lumină stranie se va răspândi asupra vieții,

[17] Acest punct de vedere predomină, iar speciile care țin de ele pot fi de obicei identificate prin tendința de a începe cu o maximă chiar și atunci când conversația se referă la cel mai neînsemnat subiect.

fără ca de aceea să fie nici pe departe nevoie ca el să fi înțeles toate detaliile posibile spre a căror înțelegere succesivă are însă acum cheia. Va veni, spun eu, clipa în care — după cum observă Daub[lxiv] — viața este înțeleasă privind în urmă, prin idee. Dacă nu ai ajuns încă până acolo și dacă nici măcar nu înțelegi ce vrea să spună asta, ajungi să îți stabilești parodic un scop în viață, fie pentru că această problemă de viață a fost deja rezolvată, dacă se poate spune așa, pentru că în alt sens nici n-a fost pusă, fie pentru că nu poate fi niciodată rezolvată. Ambele situații pot fi găsite, spre întărirea ziselor de mai sus, la Andersen, întrucât ambele puncte de vedere sunt prezentate prin maxime împrumutate și sunt, de asemenea, într-o anumită măsură, ilustrate prin personalități poetice singulare. Pe de o parte suntem învățați că pe fiecare om e scris un *mene, mene etc.*[lxv]; în analogie cu aceasta apar indivizi al căror scop de viață se află de fapt în urma lor, fără ca asta să-i ajute la a se situa adecvat pentru privirea vieții „din urmă“, întrucât acest scop al vieții lor a fost plasat mai degrabă ca o cocoașă în spinare[18], pe care n-o pot niciodată vedea, sau, în sens spiritual, nu pot deveni conștienți de ea, cu excepția cazului în care Andersen pune în ei, pentru varietate, o conștiință care deranjează întreaga concepție — atunci apar indivizi care asemeni unor corpuri cerești merg pe drumul odată prescris cu o precizie de nedeviat — ; pe de altă parte, Andersen însuși nu se pierde

---

[18] De exemplu, *O.T.* Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß, so denkt der Ochse wenn er vor dem Kopf ein Brett hat.** Cf.* Grabbe.

* În romanul lui Andersen intitulat *O.T.*, publicat în 1836, personajul principal Otto Thostrup, născut la pușcăria din Odense are tatuate aceste litere pe umăr, ceea ce l-a marcat pentru toată viața și l-a făcut să eșueze în tot ce ar fi vrut să întreprindă. *(N.t.)*

** În germană în original: „Ce nu știu, nu mă încinge, gândește boul când are o scândură în fața frunții.“ Scriitorul german Christian Dietrich Grabbe (1801–1836) citează această zicală germană în tragedia *Don Juan și Faust* (1829)*;* expresia a fost folosită și de Goethe. (*N.t.*)

atât de mult în observații prezumțioase, cât în unele de lungă respirație[lxvi], în care eroul e un minunat peripatetician care, întrucât nu are nici un motiv esențial de a se opri în vreun loc, și din cauză că existența e, dimpotrivă, totdeauna un cerc, ajunge să meargă în cerc, chiar dacă Andersen și alții care au trăit mulți ani pe munte[lxvii] cred că merge drept înainte, întrucât ei își imaginează pământul plat ca o clătită. Între acestea, adică în unitatea acestor două puncte de vedere, se află adevărata cale de mijloc; dar de aici nu urmează defel că printr-o nouă inconsecvență, care, luați aminte, nu o anulează pe precedenta (ar fi cazul cel mai norocos), nu pot apărea noi fenomene — ca, de exemplu, atunci când Andersen întrerupe nesmintita călătorie a eroilor, îi condamnă la o pedeapsă arbitrară, le taie nasul și urechile, îi trimite în Siberia, și de acum, aibă-i în pază Domnul, sau cine o vrea.

Dar este oare o astfel de concepție de viață absolut necesară pentru un romancier, sau există o anume atmosferă poetică în stare să producă același efect, atunci când se unește cu o descriere plină de viață? Răspunsul nostru în această privință se regăsește în mare parte în cele dezvoltate mai sus, referitor la Blicher, unde am încercat să demonstrăm tocmai însemnătatea unei astfel de unități născute dintr-o atmosferă și înțelese de către cititori, printr-o succesiune de modificări, ca imagine întreagă. În plus, când cineva ar vrea să valideze o constatare similară în privința unei infinități de puncte de vedere date, la care se ajunge prin intermediul reflecției — și aici trebuie reamintit că în privința productivității, toate aceste puncte de vedere au un efect diminuant, făcând atmosfera originară să se evapore din ce în ce mai mult — vom adăuga doar că se poate produce ceva pornind de la toate aceste puncte de vedere, dar că, în cazul în care ești cât de cât pretențios în privința titlurilor, faci mai bine să le numești schițe etc. în loc de nuvele, și că, la nivelul schițelor, productivitatea va fi la fel de lipsită de succes ca atunci când îți propui cu adevărat scrierea unei nuvele sau a unui

roman. Poate că se va merge mai departe și, având ca bază faptul că există totuși o idee ce apare deseori în romanele lui Andersen, se va revendica o concepție de viață pentru acesta, reproșându-mi-se inconsecvența, întrucât recunosc eu însumi acest lucru. Răspund că n-am susținut niciodată că o idee ca atare (și cu atât mai puțin o idee fixă) se cuvine a fi considerată concepție de viață, și apoi, pentru a porni la o astfel de cercetare, e nevoie să știu mai îndeaproape care e conținutul acestei idei. Dacă se referă la faptul că viața nu e un proces de dezvoltare, ci un proces de decădere a celor mărețe și deosebite, care ar vrea să dea muguri, atunci cred că pot protesta, cu dreptate, împotriva folosirii termenului de concepție de viață[19] — asta în măsura în care veți fi de acord cu mine că scepticismul nu e, ca atare, o teorie a cunoașterii, sau, pentru a rămâne la subiectul meu: o astfel de neîncredere în viață conține, ce-i drept, un adevăr în măsura în care duce la încrederea în ceva (de exmplu, când Solomon spune că totul e deșertăciune), dar în clipa în care sfârșește prin a fi răspunsul definitiv la întrebările vieții, conține un neadevăr. Să mergem însă mai departe. Să presupunem, preț de o clipă, că ar fi drept să numim concepție de viață un astfel de punct de vedere, oprit, în mod arbitrar, în procesul reflecției și ridicat la rang de adevăr ultim. Să ne imaginăm un om care, săltat încoace și încolo de o lume contemporană extrem de agitată, se oprește în cele din urmă la un astfel de punct de vedere. Să îl facem să producă nuvele. Toate se vor alege cu un semn din naștere; dar în aceeași măsură în care autorul a trăit mai multe întâmplări, în aceeași măsură în care a participat cu adevărat la suișurile și coborâșurile vieții, în tot această măsură va fi în stare să dezvolte în nuvelele sale și o întreagă suită de consecințe îngrozitoare,

[19] Pentru a păstra întrebarea cât mai limpede cu putință, se cuvine să amintesc că eu nu caut să impun o anumită concepție de viață, iar Andersen alta, ci că eu caut, fără a avea vreun interes în promovarea unei anumite concepții de viață, să combat acest punct de vedere negativ și dreptul său de a se intitula concepție de viață.

care să ducă, toate, la pieirea[20] finală a eroului său; în aceeași măsură cititorii se vor simți multă vreme ispitiți să creadă în adevărul concepției de viață a autorului. Stau oare astfel lucrurile la Andersen? Cu siguranță, nimeni nu va susține una ca asta. Dimpotrivă, Andersen sare de fapt peste dezvoltarea cu pricina, situează un interval temporal considerabil între episoade, arată mai întâi, pe cât poate de bine, marile forțe și capacități de la natură ale personajului, apoi pierderea lor.[21] Aici ni se va da cu siguranță dreptate că nu se află, în toate acestea, nici o concepție de viață. Spre a clarifica mai mult punctul nostru de vedere vom adăuga doar că asemenea teorie a pieirii poate porni în parte de la o încercare serioasă dar nereușită de a înțelege lumea, astfel încât individul deprimat de lume — cu toate că mai luptă împotriva ei — e până la urmă învins; sau, pe de altă parte, poate fi produsă pentru că, la prima trezire a reflecției, omul nu privește în afara sa, ci în el însuși; cât despre așa-zisa contemplare a lumii, nu face decât să-și cultive propriile suferințe. În primul caz e o activitate eșuată, în al doilea, pasivitate[22] originară; în primul, o bărbăție frântă, în al doilea, feminitate dusă la capăt.

---

[20] În ce măsură această pieire finală e adevărată din punct de vedere poetic, nu poate fi stabilit, de regulă, de către respectivul ins, întrucât îi lipsește posibilitatea de a privi totul de sus.

[21] Aproape că ești ispitit să îl provoci să demonstreze identitatea personajului.

[22] Andersen pare să considere că o astfel de pasivitate originară ține de geniu. *Cf. Doar un muzicant*, I, p. 161: *Geniul este un ou care are nevoie de căldură, de fertilizarea norocului, altfel devine sterp;* I, p. 160: *El presimțea perla din sufletul său, minunata perlă a artei, nu știa că, asemenea perlei din mare, trebuie să aștepte scufundătorul care să o ridice la lumină, sau să se lipească strâns de scoici și stridii, înaltul patronat, pentru a ieși astfel la iveală.* Asemenea tip de geniu e cu totul special; până și în Antichitatea clasică sărea în plină armură din capul lui Jupiter. Așadar, geniul are cică nevoie de căldură! Geniul trebuie să fie promovat de fuste! Să nu fim nerecunoscători față de geniile pe care le avem și să nu le încrețim mințile tinerilor!

Să ne întoarcem la subiectul nostru: acela de a explica, printr-o scurtă sugerare a necesității unei concepții de viață pentru romancier și nuvelist, cum stau lucrurile cu Andersen. Concepția de viață e providențială într-un roman; reprezintă unitatea lui mai profundă, îi dă centrul de greutate, eliberându-l de arbitrar sau lipsă de scop, întrucât în opera de artă scopul este imanent, pretutindeni prezent. Când însă o astfel de concepție de viață lipsește, romanul caută — spre paguba poeziei — să insinueze vreo teorie (nuvele dogmatice, doctrinare), sau intră într-o lipsită de urmări și întâmplătoare relație cu carnea și sângele autorului. Aceasta din urmă poate avea loc prin fel și fel de modificări, începând cu involuntara inundare de inteligență a personalității, până la zugrăvirea de sine a autorului în peisaj, cum obișnuiau uneori peisagiștii, care adesea uitau semnificația unei asemenea situații și, ignorând peisajul, se autozugrăveau elaborat, cu mândria, vanitatea și slava solomonică potrivită florilor[lxviii], dar nu oamenilor. (Deși privesc prin contrast romanele doctrinare și pe cele subiective, văd foarte bine că sunt coordonate între ele doar printr-o subdiviziune; fiindcă și romanele doctrinare stau într-o relație întâmplătoare cu personalitatea, dat fiind că autorii lor, printr-o hotărâre întâmplătoare, se mulțumesc cu propoziții pe care încă nu le-au trăit îndestul). Însă, deși ambele categorii sunt într-o relație lipsită de urmări și greșită cu personalitatea, nu sunt deloc de părere că romanul trebuie să facă abstracție de personalitate într-un anumit sens prozaic;[23] sau că, dintr-un alt punct de vedere, s-ar putea ridica cu dreptate aceleași pretenții față de el ca și față de speculația serioasă. Dimpotrivă, cred că scriitorul trebuie să-și câștige prin luptă o personalitate în toată puterea cuvântului, numai o asemenea perso-

---

[23] La fel s-a întâmplat cu *imparțialitate,* cuvânt care în vremurile noastre călduțe desemnează cam ceea ce a fost deja de mult exprimat ca punct al cuiva de vedere: a nu fi nici parțial, nici imparțial.

nalitate moartă și transfigurată trebuie și poate să creeze; nu una colțuroasă, terestră, palpabilă. Cât de dificil e să dobândești prin luptă o astfel de personalitate se poate vedea și din faptul că, în multe romane altminteri bine scrise se regăsește un fel de reziduu al firii autorului, care asemenea unei a treia persoane obraznice, ca un copil prost crescut, se bagă în vorbă în locurile cele mai nepotrivite. Dacă aplicăm toate acestea la Andersen, nu atât argumentând, ci apelând la judecata destul de obișnuită în conversație „asta e tipic Andersen, curat Andersen etc." considerăm că îl putem include pe drept cuvânt în clasa romancierilor care adaugă scrierilor balastul nepoetic al personalității lor — care e doar fenomenologică. Nu înseamnă că vrem să-i atribuim o atât de puternică determinare a voinței, încât ea să-l oprească de a rătăci o vreme și prin domeniul nuvelelor doctrinare, însă acest lucru se întâmplă nu pentru că ar avea vreo teorie majoră pe care să vrea s-o impună, ci, mai degrabă, după cum am arătat mai sus, dintr-o predilecție față de anumite propoziții simple și o supraestimare a lor — propoziții care într-un celibat atât de sever precum cel impus de autor nu au cine știe ce de spus.

Despre cât de greșit e raportul în care se află romanele lui Andersen cu persoana sa, vă puteți cel mai bine convinge reproducând impresia generală pe care o lasă romanele sale. Nu considerăm nicicum greșit faptul că individualitățile eșuează în romane, dar acest lucru trebuie să fie un adevăr poetic, nu ca la unii scriitori, o *pia fraus*[lxix] a educației, sau ca la Andersen, voința sa finală. Nu cerem de fel, într-un sens mai larg, raționalitate și claritate pentru fiecare personaj poetic creat. Din contră, suntem dispuși să-i acordăm autorului deplina autoritate de a-i lăsa, în cel mai rău caz, să își piardă mințile; numai că acest lucru nu trebuie să se petreacă astfel încât o nebunie la persoana a III-a să fie înlocuită de una la persoana întâi, iar autorul însuși să

preia rolul nebunului. Într-un roman trebuie să existe un spirit nemuritor care să supraviețuiască tuturor. La Andersen, însă, nu există nici un control; când eroul moare, Andersen moare și el și, în cel mai bun caz, cititorilor le e smuls, ca ultimă expresie, un suspin în privința ambilor.

După ce m-am referit astfel de mai multe ori la persoana și personalitatea lui Andersen, voi răspunde obiecției — chiar dacă numai uneia posibile doar printr-o înțelegere și interpretare greșite — că menționându-l pe Andersen ca om, aș fi depășit limitele esteticii și competenței admise în aceste limite. Fără a apela la circumstanța că aproape nici nu-l cunosc pe Andersen personal, voi observa numai că adevărata creație poetică, mai ales în domeniul nuvelei și al romanului, nu e altceva decât o copioasă ridicare la puterea a doua, care își dă ei înseși formă într-o lume mai liberă și se mișcă în aceasta, reproducând ceea ce fusese deja trăit poetic, în varii moduri, la puterea întâi. Mai mult, în romanele lui Andersen, pe de-o-parte se simte lipsa punctului de vedere total, constitutiv (concepția de viață), iar pe de altă parte se întâlnesc mereu și mereu situații, comentarii etc. în legătură cu care nu se poate nega că sunt poetice, dar care rămân, la Andersen, nedigerate și neutilizate în sens poetic (nu și în sens mercantil), neapropriate, nefiltrate. De aici s-ar putea pe drept cuvânt conchide că Andersen însuși n-a trăit la puterea întâi[24] cu

[24] E o adevărată plăcere pentru mine să elaborez această notă, față de care voi reclama aici atenția unuia sau altuia dintre cititori, întrucât conține răspunsul la o întrebare pe care numai cititorii oarecum atenți o puteau pune. Anume, s-ar putea să pară că, nefolosind aici expresii mai puternice atunci când menționez puterea întâi la Andersen, mă aflu în dezacord cu propria afirmație de mai sus, conform căreia Andersen ar putea deveni, el însuși, un personaj foarte poetic dacă ar fi inclus într-un poem. La acestea se cuvine să răspund că motivul pentru care nu m-am pronunțat și nu m-am putut pronunța mai în detaliu în legătură cu puterea întâi anderseniană, e că

limpezime[25] poetică, având în vedere faptul că poeticul ridicat la puterea a doua n-a dobândit o mai mare consolidare în ansamblu și nu a pălit suficient de mult în detalii. Spun că s-ar putea trage această concluzie, fără ca eu să o fi tras totuși, sau să urmez a conchide; mă voi mulțumi să îi atrag atenția lui Andersen că în cazul în care s-ar simți, în vreun fel sau altul, afectat personal (ca bărbat cu domiciliul la Copenhaga[lxx]), vina nu va fi a mea ci a lui Andersen, ale cărui romane se află într-un raport atât de fizic față de el, încât geneza lor nu trebuie atât privită ca o creație a sa, cât mai degrabă ca o amputare[26]; se știe prea bine că, și atunci când partea amputată se află departe, omul simte uneori, involuntar, o durere pur fizică a acesteia.

Să urmărim acum defectul fundamental, identificat de noi la Andersen, în toate consecințele ce se ivesc dacă nu privim atât structura capitală a romanului — așa cum am făcut-o îndeaproape în cele de mai sus —, ci mai ales modul în care sunt tratate detaliile, tehnica în întregul ei. Ne vom strădui, pe cât posibil, să ținem calea de mijloc, în unitatea dintre

---

am ajuns la aceasta dinspre puterea a doua. În schimb, de îndată ce încep cu Andersen ca poet liric, sunt nevoit să spun că ar putea deveni, din multe puncte de vedere, un foarte bun personaj de roman, deoarece autorul ar putea cuprinde cu privirea forța poetică, în multe privințe inconștientă, dăruită lui Andersen în starea sa somnambulică.

[25] Puterea întâi la Andersen trebuie comparată mai degrabă cu florile la care masculinul și femininul se află pe același lujer, fapt cât se poate de necesar, ca stadiu de tranziție, dar nepotrivit pentru creații din sfera romanului și a nuvelei, care reclamă o unitate mai profundă și presupun, ca urmare, și un clivaj mai bine marcat.

[26] Anume, la fel cum există oameni care cresc, asemeni pietrelor, prin adăugiri exterioare, tot astfel există și oameni care creează printr-o fragmentare exterioară a ceea ce fusese dat în mod originar, astfel încât gândurile disparate sunt pierdute pe rând, ca dinții, lăsând doar o gaură în loc, iar după scurgerea unui anumit timp nu mai rămâne nimic în afara molfăirii gingiilor, a re-mestecării celor vechi, în locul unei creații literare adevărate, care să îl facă pe scriitor mai liber, mai bogat lăuntric, mai sigur de sine.

consecința ca atare, care își caută dovada în detalii, și detaliile care, cuprinse în consecință, sunt astfel explicate. Începem prin a observa că Andersen *înțelege lucrurile prin contrariul lor sau prin ceva diferit de ele.* Ca manifestare mai amplă a aceluiași defect, amintim predilecția atât de frecventă la politicieni pentru garanții care, înlocuind presupusa epuizare de pe vremuri a obiectului printr-o singură privire fixă, înlocuind visările apocaliptice care decurg din aceasta — și care în timp sunt destul de plictisitoare — poate că au ceva ispititor. Această predilecție pentru garanții, condiționată de participarea politicienilor la o concepție mai plină de viață provocată de o dezvoltare mai nouă (fără să își isprăvească însă alergarea[lxxi]), își află în chiar această participare valabilitatea ca adevăr relativ, și totala nevalabilitate ca adevăr absolut. Anume, când politicienii văd obiectul, nu-l percep de fapt decât prin proasta lui folosire, prin contrariul său, și de aceea cer o garanție[27] liniștitoare, fiind satisfăcuți de ea fără a fi dus până la capăt dialectica aflată în acest concept. Acest fenomen va apărea acum pretutindeni, inclusiv în cele mărunte, acolo unde fie un șir de gânduri, fie o dezvoltare a vieții n-au fost duse până la capăt. Tinerețea eternă — înțeleasă nu așa cum și-a visat-o frica prostească de evoluție, ca vârstă limitată de copilărie, maturitate

---

[27] *Omnia ad ostentationem, nihil ad conscientiam.** Această predilecție pentru garanții, într-un sens la fel de banal, se arată și în sfera intelectuală și oricine are măcar un pic de experiență practică a întâlnit cu siguranță adesea indivizi care își legitimează dreptul de a fi ajus la cele mai profunde rezultate în filozofie, prin asigurarea că n-au putut dormi trei nopți din cauză că s-au gândit la cutare temă; această considerație devine apoi introducerea la un rezultat pe care nu-i greu să-l întâlnești prin revistele speculative. Situația e următoarea: asemenea școlarilor care copiază, ajung la rezultat prin înșelăciune și apoi își ascund hoția printr-o astfel de garanție.

* În latină în original: „Totul ostentativ, nimic după conștiință.“ Întoarcere pe dos a unui citat din Pliniu cel Tânăr, *Epistole* I, 22, 5. (*N.t.*)

și bătrânețe, fixată ca atare, ci ca încredere plină de prospețime a vieții în tine însuți, dincolo de toate vârstele, așadar, și mai presus de tinerețea ca atare — ar fi cea mai dezirabilă în ceea ce privește intensitatea scrierii nuvelei și a romanului. De asemenea, punctul de vedere corespunzător acesteia — vizibil într-o clipă la individualitățile cu adevărat mari, ca prezent bogat al copilăriei, tinereții și maturității — este singurul calificat să producă scrierea în care are loc o întreagă dezvoltare. Dacă nu avem acest punct de vedere, ajungem să facem în vreun fel etalon dintr-o anumită vârstă (ceea ce evident e greșit, întrucât nici o vârstă nu e în sine desăvârșită, nici chiar aceea numită de obicei „anii cei mai buni") și nu suntem în stare să-i dăm fiecărei vârste ce i se cuvine. Așa și cu Andersen. Să luăm un exemplu mai deosebit: când zugrăvește el copilăria, nu întâlnim replici care să fie scoase dintr-o întreagă conștiință copilărească și calculate în funcție de meridianul înălțimii de la care privim; în schimb, apar adesea infantilisme, reminiscențe nedigerate dintr-o perioadă specifică și concretă a copilăriei, sau ceea ce aproape că observăm foarte clar, personajele vorbesc bătrânește despre impresia de viață, adăugând apoi, la intervale potrivite, că trebuie să ne amintim de copilărie, de marea forță creatoare a fanteziei[28] copilului, pe scurt, ni se prezintă

[28] *Cf.* primele 6 capitole din *Doar un muzicant*. Se pune totuși întrebarea dacă trebuie să încetăm să mai fim copii, în sensul că nu mai suntem în stare să ne bucurăm de lucrurile mici din cauză că le-am văzut pe cele mari, ultima parte având o relativitate nemărginită. Surâd la vederea copilului pentru că am văzut Alpii, dar Mahomed n-ar avea oare același drept să zâmbească la un adult care se bucură de vederea Alpilor, când el a fost în cel de-al șaptelea cer ? Oare nu duce această concepție la pur materialism ? O altă chestiune e aceea a mentalității filistine; greșeala nu rezidă în faptul că aceasta se bucură precum copilul de lucrurile mărunte, ci că, deși e conștientă de contrast, se agață de lucrurile mici, susținând că sunt la fel de bune ca lucrurile mari, se agață de această propoziție și uită astfel se să bucure de lucrurile mici; și tocmai acest ultim aspect este greșeala.

o garanție exterioară pentru dreptatea concepției, se pune o cheie de sopran în fața unei partituri de tenor.

Sau Andersen înțelege lucrurile prin ceva diferit de ele. În această privință vom dedica cele ce urmează afirmației generale „că Andersen face mereu comparații". O comparație are firește importanța ei numai în măsura în care duce la o înțelegere mai profundă a lucrului de dragul căruia a apărut. Altfel sfârșește prin a ne supraîncărca memoria și a lăsa un deficit total pentru percepție; căci atunci când spun că, de exemplu, un oraș de aici e la fel ca un oraș din Italia pe care nu-l cunosc, sau că un oraș din Italia e ca un oraș din Danemarca, fără a-l desemna mai îndeaproape, nu mă aleg cu nimic din asta, decât în măsura în care, provocat de faptul că autorul le numește, mă aflu în poziția de a prelua rolul scriitorului și poate pe baza cunoștinței mele despre cele două orașe și cu ajutorul propriului meu talent de scriitor pot să-mi zugrăvesc poetic o imagine a specificului lor. Consider că e inutil să dau un exemplu pentru asta. E un lucru ușor care, mai demult, s-a exprimat în literatură, de pildă prin desemnarea unor poeți și scriitori prin nume din antichitatea clasică, în ideea că astfel le-a fost revelat specificul. Vreau doar să adaug că am făcut aceste comparații deoarece Andersen, atunci când a sărit peste epopee, a sărit și peste contemplarea necesară oricărei descrieri.

Apariția acestei mobilități[lxxii], care fie piere grabnic într-o la fel de greșită stagnare, fie se exprimă fictiv în direcția oricărui conținut real, ca un simplu mers pe loc, e atât de departe de a împiedica recidivele încât, dimpotrivă, le face necesare, cu toată înrăutățirea caracteristică lor. Cu alte cuvinte, această mobilitate este o neclintită holbare la un singur obiect, de parcă în acesta s-ar afla întreaga lume — fenomen pe care l-am denumi la Andersen, de preferință, *superstiția ca surogat pentru poezia autentică*. Nu vom vorbi aici despre această superstiție așa cum apare ea în marile structuri anderseniene, întrucât am descris-o mai sus din alt

unghi, când, arătând că Andersen nu are o concepție de viață, a trebuit să căutăm motivul pentru care din personajele sale nu se alege nimic pe lume: acesta fiind neîncrederea sa în lume. Ceea ce, din alt punct de vedere, înseamnă încrederea superstițioasă în personaje, încredere superstițioasă în geniul și competența eroilor săi poetici, vizibilă însă numai, cum am arătat mai sus, în aranjamentul detaliilor. Superstiția devine evidentă și în greutatea acordată câte unei circumstanțe deprimante, unei singure mici umilințe, chiar atunci când împrejurările surâd mai prielnic eroului, evidentă în forța atribuită împrejurărilor, aceea de a supune chiar și adevăratul geniu — geniu care, dacă ne luăm după *Doar un muzicant*, Christian[lxxiii] chiar este.[29] Acest punct de vedere reprezintă o înțelegere greșită a forței geniului și a relației sale cu împrejurările nefavorabile (pentru că geniul nu e o făclie care se stinge din cauza unei singure rafale de vânt, ci o vâlvătaie pe care furtuna abia o stârnește mai tare) și se datorează faptului că Andersen nu descrie un geniu în luptă, ci mai degrabă un văicăreț care se declară geniu, singurul lucru comun cu geniul fiind suferirea câtorva adversități — de care se lasă însă învins. Această superstiție se manifestă și atunci când Andersen atribuie unei singure întâmplări o semnificație premonitorie pentru întreaga viață. E un fapt care poate surveni la un individ cu adevărat talentat în dezvoltarea sa, încât acesta, cu iritabilitate bolnăvicioasă, fără să își vadă drumul de sus, e tentat să atribuie prea mult unui eveniment oarecare. E așadar un fapt care poate avea semnificație și pentru creația poetică, și care poate fi adevărat când e la condițional-optativ[lxxiv], dar devine neadevărat la indicativ, întrucât aici nu se lasă armonizat cu presimțirea rectificată din punct de vedere poetic, care, în siguranța de a cuprinde întregul, nu ajunge să se lase fascinată de detalii.

---

[29] I, p. 156.

Mai înainte de a trece însă la o discutare mai concretă a romanului *Doar un muzicant*, rog cititorii să-mi acorde atenție pentru încă o secțiune, căreia i s-ar potrivi cel mai bine titlul *Cazurile întâmplătoare la Andersen*. Nu pentru că ambele devieri precedente, observate dintr-un punct de vedere mai general estetic, nu s-ar referi la întâmplări, ci pentru că ele se află într-o relație atât de esențială cu întreaga situație a lui Andersen, încât pot fi înțelese cel mai bine în asemenea relație și creează astfel relativitatea cuvenită, în cadrul căreia aș putea descrie întâmplările pe bună dreptate ca pe un hățiș de comentarii supărătoare, care fac impracticabil drumul cititorului atent și tolerant al romanelor anderseniene. Repet: impracticabil, deoarece romanele lui Andersen, ca toate produsele de fabrică, nu au de câștigat, ci de pierdut din cercetarea la microscop. Nu mă refer la ceea ce s-ar putea numi, în mod strict, episodic, fiindcă subiectul respectiv a fost deja discutat de alții[lxxv] și nu mai are nevoie de comentarii; în plus, a fost abordat, în treacăt, mai sus. Nu mă refer la ceea ce s-ar putea include sub denumirea de episodic, adică la expunerea vreunui detaliu în aparență doar pentru trasul de timp, întrucât acesta nu intră într-o relație mai organică, profundă, cu personajul principal,[30] ci — lipsit de forță elastică — apare brusc înaintea noastră,

[30] (Vreau să observ o dată pentru totdeauna că îmi iau exemplele din *Doar un muzicant*, întrucât îl am la îndemână.) *Cf.* I, p. 146, I, p. 141*; ai spune că vestmântul spiritual al personajelor respective e comandat la un cârpaci de poezie.

* E vorba despre niște comentarii la o poezie ridicolă despre insula Møn, scrisă de un personaj secundar (Guvernanta), pe care Andersen le introduce în timp ce personajele trec pe lângă insula cu pricina, respectiv de o paranteză cu explicații — fără relevanță pentru firul epic — despre studiile publicate în diverse ziare și reviste de un alt personaj (Consilierul de război). Pasajele cu pricina sunt însă o ironie la adresa lui Christian Molbech, una din figurile literare ale vremii, al cărui stil e parodiat, și nu o descriere neutră, cum pare să înțeleagă lucrurile Kierkegaard. (*N.t.*)

ca la apăsarea unui arc secret[lxxvi], având asupra noastră doar dezagreabilul efect de a ne face să ne gândim, fără să vrem, la niște însemnări zilnice secrete. Mă refer la nesiguranța datorată relației greșite a poetului Andersen cu sine și cu fondul de cunoștințe necesare unui romancier, nesiguranță care face să-i tremure mâna, încât lasă nu doar pete de cerneală, ci și vorbărie ce-i caracterizează stilul într-o asemenea măsură, încât devine greu de imitat. Indiferent de masa amorfă care mi se prezintă, mă simt, cu o ciudată ironie, deopotrivă bogat și sărac — sărac pentru că aproape nu știu de unde să încep și unde să sfârșesc, ochind totuși o ieșire în observația anterioară că toate acestea sunt cauzate de raportul greșit față de sine și de cel față de fondul necesar de cunoștințe. Voi urma această împărțire și mă voi strădui să aleg părțile care sunt măcar întrucâtva agreabile lecturii și să fiu, în documentare, cât mai succint posibil. Intrucât voi denumi prima relație greșită *o stare de spirit întâmplătoare,* va fi și destul de ușor să descoperim, pornind de la cunoștințele noastre despre vederile lui Andersen, în ce constă această stare întâmplătoare, întrucât conținutul acesteia va purta în mod necesar pecetea punctului de vedere fundamental al lui Andersen: nemulțumirea față de lume. De aceea, înainte s-o botez cu adevăratul său nume, voi aminti că motivul pentru care o numesc întâmplătoare nu e datorat unei deosebiri esențiale de restul vederilor lui, ci faptului că aici am de-a-face aproape numai cu manifestările care intervin deranjant în prezentarea detaliului și ar fi putut, de aceea, să fie evitate, indiferent cât de mult ai împărtăși nemulțumirea lui Andersen. Ba e foarte probabil că Andersen însuși le-ar recunoaște ca fiind întâmplătoare.

Spre a desemna nemulțumirea sa față de lume, în manifestările ei întâmplătoare, nu găsesc altă expresie decât *supărare insidioasă*. Cititorului, romancierul cu adevărat talentat e în stare să îi amintească, printr-o singură remarcă piezișă, atât de mult de vreun personaj din roman, încât acesta să apară brusc, din nou, mai viu și mai limpede ca oricând;

pe scurt, e în stare să creeze dintr-o singură coastă un întreg personaj. Andersen e însă departe de așa ceva. Chiar și atunci când introduce el însuși un alt personaj care vorbește, și când e cazul să se ațină, în punctele esențiale, în cadrul caracterului acestui alt personaj, nu reușește să împiedice insidioasa-i supărare pe lume de a se strecura, deodată, în rostirea acestuia, dându-i o nuanță de nemulțumire față de lume care nu are nici o legătură cu personajul poetic. Dar această stare de spirit întâmplătoare e mai strâns legată de restul viziunii sale decât aceea pe care o vom descrie acum, și care îmi pare atât de curioasă, încât nu pot decât să-mi doresc reușita de a o descrie în întregime, încât, odată ieșită din mâna mea, să fie potrivită primirii în vreun cabinet de curiozități psihologice. Anume: nu o singură dată, ci de multe ori se întâmplă ca Andersen să-și piardă, în cursul povestirii, echilibrul poetic, pierzând astfel și personajele poetice din mâna-i de creator literar, astfel încât acestea ajung de-a dreptul să i se opună, într-o existență reală, la fel de legitimă ca a lui. De aici rezultă o situație stranie. Față de acești indivizi care încetează, în fiecare astfel de moment, să mai fie personaje poetice, Andersen se raportează la fel ca la oricare alte ființe de pe acest pământ al nostru. Se lasă cuprins de o iubire cu totul pământească față de un individ sau altul — cel mai adesea față de eroul său, pe care însă îl tratează mai degrabă din interes, ca pe un client pe care încearcă, de câte ori are ocazia, să-l împingă înainte în lume. De asemenea, nu scapă de pedeapsă — datorită puterii absolute care i-a fost încredințată lui Andersen ca scriitor (puterea de a face ce vrea) — nimic din ceea ce autorului îi pare lipsă[31] a unei

[31] V. *Doar un muzicant*, I, p. 150, unde Christian intră pentru prima dată în localul de dans; Andersen scrie: *Cu pălăria în mână, salută politicos în toate părțile. Nimeni nu-l observă.* Nu-i nimic de mirare în asta (când un mus pătrunde între marinarii adunați la un local de dans, riscă mai degrabă să fie azvârlit pe ușă afară, și, din acest punct de vedere, micul Christian ar trebui să fie fericit că n-a fost observat); mult mai de mirare e că i se atrage atenția cititorului asupra

cuvenite atenții, chiar și în cazurile când atenția e atât de departe de a fi cuvenită, încât e de-a dreptul absurdă. Alte dăți e atât de pornit[32] împotriva altor personaje din romanele sale,

---

acestui fapt, și nu cu glasul lui Christian, ceea ce ar mai merge, întrucât acesta e, una peste alta, o ființă plină de vanitate, ci Andersen însuși face această observație, dorindu-și probabil ca lumea din local să-l fi remarcat îndată pe marele geniu. — I, p. 156. O vizitează pe Steffen-Kareet* și, când să plece, *din camera alăturată apărură alte câteva domnișoare, îmbrăcate sumar ca și ea, și auzind povestea, râseră, uitându-se la băiat cu priviri prostești.* Nu mai pomenesc nimic de temerea mea că la sfârșitul istorisirii ne vom uita la Christian cu priviri la fel de prostești, dacă prin priviri prostești sunt înțelese priviri care nu realizează că el era un mare geniu; mă mulțumesc doar să întreb cine face această remarcă? Nu poate în nici un caz fi vorba de Christian, căci nu-mi închipui că era un băiat atât de rău încât, într-o casă în care se bucurase de atenție (*Cf.* I, p. 151), unde și Steffen-Kareet râsese de el și apoi îndreptase lucrurile, unde nu putea decât cel mult să se supere din cauza râsetelor lor, să ajungă la constatarea că se uitau la el „cu priviri prostești“. Cel ce se supără aici e tot Andersen. Îmi dau foarte bine seama cât de puțin dovedește fiecare din aceste pasaje izolate, și îmi imaginez de aceea, în general, niște cititori versați în citirea lui Andersen.

* Steffen-Kareet, personaj din *Doar un muzicant*, e proprietara unui bordel în care se petrece scena citată de Kierkegaard; Christian o crede doamnă din înalta societate, cerându-i protecția. (*N.t.*)

[32] Cum e cazul bietului Niels*, pe care Andersen pare a se supăra destul de tare în mai multe rânduri, și mai că mă așteptam, realmente, ca în mânia lui să exclame la un moment dat, ca orice tată de familie îngrijorat: „Niels ăsta e un drac de băiat, cu care tot ai de furcă; nu-l lasă niciodată în pace pe Christian“. Iar modul în care îl tratează pe reverendul pastor Patermann** e, cu blândețe spus, foarte nepotrivit. Nici Naomi*** nu e cruțată, în câteva ieșiri și observații, pentru a compensa astfel faptul că, în roman, Christian e sortit pieirii, conform ideii lui Andersen, prin contrast cu fata cea atât de favorizată de soartă; aici, Andersen pare a-și pierde răbdarea față de inexplicabilul noroc de care a avut parte Naomi.

* Personajul Niels din *Doar un muzicant* este fratele vitreg al lui Christian. (*N.t.*)

** Pastorul Patermann, profesorul de religie al lui Naomi, e descris ca un ipocrit lipsit de virtuțile creștinești. (*N.t.*)

se pronunță atât de sincer împotriva lor, încât îți vine a crede că ține să le distrugă bunăstarea socială din lumea de care aparține Andersen, dar în care ele n-au deloc ce căuta.

Mai înainte de a trece la descrierea celeilalte relații greșite, pe care o voi numi *cunoașterea întâmplătoare*, vreau să atrag atenția asupra faptului că există un stadiu al celor întâmplătoare care ar putea, eventual, reprezenta o potrivită tranziție de la cele de mai sus la aceasta. E vorba de *asocierile întâmplătoare de idei,*[33] care pot fi înțelese, pe de-o parte, din

---

*** Naomi, celălalt personaj principal al romanului, e nepoata unui evreu bogat, prietena lui Christian din copilărie; mai târziu, acesta se îndrăgostește de ea și visează să ajungă, de dragul ei, un muzician celebru; însă nu e luat în serios nici de Naomi, nici de familia acesteia. Destinul ei nu e totuși atât de fericit pe cât sugerează comentariul lui Kierkegaard: trăiește persecuții antisemite, umilințe și, cu toate că ajunge soția unui marchiz, rămâne definitiv marcată de nefericita legătură din tinerețe cu un circar. (*N.t.*)

[33] D. ex. II, p. 113: *Degetele ei fine (ale Naomiei) întorceau paginile unei cărți... Era oare catehismul lui Balle* sau* Psalmii** *în ediția nouă, îmbunătățită, din care mâini prozaice au smuls înmiresmatele frunze ale poeziei?* Această ultimă obervație e cu totul nepotrivită față de situație și e iscată de faptul că, pomenind *Psalmii*, Andersen ajunge să se gândească la mulțimea de întrebări stârnite la noi cu această ocazie. *Cf.* III, p. 16: *Dar pentru Naomi, suna ca un suspin și ca o bătaie de joc, era curentul rece în umedele închisori din Spiegelberg, era zăpușeala apăsătoare din încăperile de plumb ale Veneției.* Aici, asocierea de idei nu pornește de la situație, ci e motivată de faptul că Andersen a pomenit, în pagina precedentă, de Silvio Pellico: *Le mie prigioni**** etc. etc.

* Catehismul lui Balle — denumirea populară a *Catehismului religios evanghelic-creștin, alcătuit spre folosirea sa în școlile daneze* (*Lærebog i den evangelisk-christelige Religion, indrettet til Brug i de danske Skoler*), de Nicolaj Erdinger Balle (1744–1816), episcopul Zeelandei, în colaborare cu Christian B. Bastholm (1740–1819), preotul confesor al regelui, publicat în 1791 și folosit în școlile daneze până în 1856. Kierkegaard deținea o ediție din 1824. (*N.t.*)

** *Psalmii* — aluzie la ediția psalmilor bisericești introdusă în 1798 (*Evangelisk-kristelig Psalmebog til Brug ved Kirke- og Huus-Andagt)*,

perspectiva personalității care nu are putere asupra propriilor gânduri, iar pe de altă parte, din perspectiva obiectului gândirii, care ia în stăpânire personalitatea, ca într-o revoltă.

De aici putem trece acum la discutarea cunoașterii întâmplătoare la Andersen. Mulțimea informațiilor adunate, treptat, de Andersen a început să se strângă încetul cu încetul împotriva lui, pornind o revoluție, astfel încât, în loc să decidă de la nivelul său de scriitor ce trebuie inclus și ce nu, Andersen a fost obligat să le acorde dreptul de vot consultativ. Evident, mulțimea informațiilor a văzut în aceasta doar inițiativa de a se institui ca putere suverană, făcând din Andersen împuternicitul care duce la tipar diferitele componente ale acesteia, în funcție de ordinele primite. După cum se știe, Andersen își împarte îndeobște romanele în capitole, și îi place să dea fiecărui capitol un motto. Chiar și cei care nu sunt de acord cu punctul meu de vedere, anume că un motto ar trebui să fie prin puterea sa muzicală, pe care o poate avea chiar fără să fie în versuri, un fel de preludiu, punând cititorii într-o anumită atmosferă, în ritmul în care a fost scrisă secțiunea cu pricina (în aceasta constă, când mottoul e în versuri, aspectul său de vodevil), sau că ar trebui să se afle la modul picant în relație cu întreaga secțiune, nu să formeze un joc de cuvinte cu o singură expresie din tot capitolul sau o observație generală insipidă în legătură cu conținutul acelui capitol — chiar și cei care nu sunt de acord cu acest punct de vedere vor recunoaște că e nevoie de destul de mult gust, de un mare grad de pătrundere în subiectul

---

la inițiativa lui N.E. Balle, și care punea, în spirit iluminist, accentul pe rațiune. Pe la 1820–1830 a fost puternic atacată de diferitele mișcări înnoitoare din cadrul bisericii daneze (între care grundtvigianismul), iar în această perioadă au apărut nenumărate culegeri alternative de psalmi bisericești. (*N.t.*)

*** Silvio Pellico (1789–1854), patriot italian, a descris în *Le mie prigioni* (1832) suferințele îndurate în închisoarea din Spiegelberg; pomenește închisoarea venețiană Piombi în capitolul al XXIII-lea al cărții sale. (*N.t.*)

tratat și de o anumită temperatură a atmosferei pentru a alege un motto care să devină mai mult decât un semn de exclamare care nu spune nimic, mai mult decât o figură asemeni celei pe care medicii o scriu în capul rețetelor.[lxxvii]

Ei bine, Andersen nu posedă toate aceste calități. În urma unei îndelungate îndeletniciri cu poeticalele, evident că are la dispoziție un mare număr de *loci communes*, de versulețe etc., pe care le folosește călăuzit de o cu totul vagă și exterioară asociere a ideilor, după cum se pricepe mai bine; singura regulă căreia i-am putut da de urmă fiind aceea de a acorda cuvenita atenție scriitorilor de rangul al doilea, al treilea și așa mai departe. După motto începe povestirea; dar, ca scriitor, Andersen a preluat de la prelegerile orale vechiul și bunul obicei, ieșit cu timpul din uz, de a începe fiecare secțiune prin dregerea glasului. Capitolul sau secțiunea încep adică la el, îndeobște, cu câte o frază plină de spirit.[34] Și aceasta nu pentru că Andersen își închipuie fraza respectivă ca spunând mare lucru; ci din cauză că, datorită unei îndelungate preocupări față de sine, asemenea frază capătă, pe tăcute, o atât de mare dragoste de sine încât încearcă mereu

---

[34] I, p. 118 : *Măgarul calcă deseori pe cea mai bună floare; omul – pe inima fratelui său—*. II, p. 150: *În anul 1820 au avut loc o mulțime de evenimente în Danemarca. Datoria publică s-a ales cu o avarie; Dr. Dampe a încercat, alături de alte câteva minți înfierbântate, să cauzeze navei statale o avarie; în sfera religioasă au avut loc divergențe de opinii, fiecare din partide descoperind câte o avarie la adversarii săi; printre atât de multe și importante avarii, nici nu mai îndrăznim să le pomenim pe cele cauzate de Ladislaus multor inimi feminine*. Etc.*

* În pasajul citat, Andersen face aluzie la următoarele evenimente: descoperirea fraudelor față de stat ale deputatului Chr. Birch (1760–1829), care au mărit datoria publică daneză cu o jumătate de milion de taleri; arestarea liberalului J.J. Dampe (1790–1867), care conducea o asociație secretă pentru introducerea unei constituții democrate; disputa dintre preotul luteran Claus Harms (1778–1855) din Kiel, și consilierul orașului, Fr. Witthöfft (1768–1840). Ladislaus e un personaj din *Doar un muzicant*, artist de circ țigan, de care se îndrăgostește Naomi. (*N.t.*)

să-și împlinească menirea, adică să fie plasată undeva; motivul pentru care nu e folosită mai des nefiind dominația pe care Andersen o exercită asupra ei, ci faptul că există o mulțime de fraze care i se aseamănă din fir a păr, la gând și la înfățișare.[lxxviii] Dar aceasta se referă mai mult la spiritualitatea[lxxix] întâmplătoare, care însă e, ca orice spiritualitate de tip secundar, o chestiune de cunoaștere; în încheiere, ne vom mulțumi să atragem atenția cititorului asupra temeiniciei[35] întâmplătoare a lui Andersen.

---

[35] *Cf.* I, p. 114: *Acolo jos pluteau imaginile norilor, acolo jos zbura pasărea cu aripile întinse, la fel de adânc, pe cât de sus plana deasupra suprafaței apei.* E vorba de Christian care păzește gâștele, fantazând, și în plină fantezie a băiatului, apare propoziția: *la fel de adânc* etc. Cu aceasta poate fi comparată întreaga sa cercetare în legătură cu atitudinea religioasă la Naomi. II, p. 119: *La ea începuse evaporarea straussiană* care dizolvă tot ce e istoric în mitologie. Se dezvolta la ea o concepție despre chestiunile religioase asemeni celei care începe a se manifesta în vremurile noastre la unele persoane din Germania, un fel de liber-cugetare* [...]; II, p. 219: *în privința religiei, punctul ei de vedere nu era nici ascetic nici elenistic**, ci Naomi era mai degrabă o partizană a Tinerei Germanii***, anticipând-o pe aceasta în timp*. Toată această cercetare amintește de un proces în care s-a pus întrebarea cum stăteau lucrurile cu acuzatul în privința religiei, la care niște preoți de țară chemați și-au revărsat temeinic întreaga lor știință din școală despre:

Deism, teism
Ateism, panteism. —

Cf. III, p. 86, despre starea religiei în Franța: *Parisul n-are în momentul de față nici o religie, au uitat de Madona, ba aproape că au uitat și de Tată și Fiu; Spiritul e singurul care domnește. Pe stradă nu vezi nici un călugăr, nici o procesiune; chiar și de pe scenă, poeții predică protestantismul* (?). — *Cf.* întreaga călătorie întreprinsă de Naomi etc.

* „Evaporarea straussiană“ e o aluzie la teologul german D.F. Strauss (1808–1874) care în cartea sa *Das Leben Jesu (Viața lui Isus)* descrisese Evanghelia ca fiind o culegere de mituri. (*N.t.*)

** Kierkegaard modifică puțin citatul din Andersen, care scrisese „elin“, nu „elenistic“. (*N.t.*)

*** „Tânăra Germanie“ — *das junge Deutschland* — mișcare literară pe la 1830, cu preocupări sociale, având drept model revoluția franceză și hegelianismul de stânga. Printre promotorii ei s-a numărat Heinrich Heine. (*N.t.*)

Datele istorice, geografice, statistice izolate, fragmentele izolate de cunoaștere exhaustivă încep, atunci când nu sunt înfrânate și crescute cu frică de Dumnezeu, să aibă, în mod natural, idei atât de mărețe despre sine, încât nu mai vor să se lase utilizate, ci vor să fie *Selbstzweck*[lxxx], și din acest motiv, fără să mai conteze dacă se potrivesc sau nu în context, apar cu pretenția de valabilitate absolută, ca adevăruri care nu pot fi niciodată spuse prea des, și de aceea, nu pot fi niciodată spuse la locul nepotrivit.

Ca anexă la cele dezvoltate până aici vom porni acum o discuție despre romanul *Doar un muzicant* în particular, care se va păstra, în mod natural, în cadrul teritoriului demarcat mai sus și în cadrul întrebării despre ceea ce e adevărat din punct de vedere poetic, întrebare limitată nu de o linie de demarcație arbitrară papală[lxxxi], ci de linia de demarcație, invizibilă ce-i drept, dar cu atât mai reală, care se află în însuși acest concept. De aceea, numai de dragul aparenței vom construi un mic bastion exterior, spre a pândi de acolo un detașament al inamicilor, care de fapt nici nu sunt inamici, întrucât nu sunt de acord cu noi în nici o privință, ci trebuie mai degrabă considerați niște palavragii fără apartenență la vreun loc, și care nu se vor abține, probabil, de la a observa că se prea poate să fie adevărat ce spun eu, dar că de aici nu rezultă de fel că punctul de vedere andersenian e neadevărat. Acești palavragii vor repeta, probabil, această afirmație cu atât mai tare când se pune problema relației dintre adevărul istoric și adevărul poetic, punându-l pe Andersen în dilema[lxxxii] de a se vedea nevoit fie să afirme că tot ce povestește el sunt întâmplări reale din punct de vedere istoric, și atunci întregul punct de vedere e mutat pe alte poziții, fie să încerce a revendica semnificația povestirii sale ca adevăr poetic, împotriva opiniei că e neadevărată din punct de vedere poetic. Aici, întrebarea se pune, în mare, dacă personajul principal e realmente prezentat ca un geniu de către autor, apoi, dacă au fost furnizate suficien-

te momente care să provoace ratarea sa; și chiar dacă ultimul punct a fost deja clarificat, întrebarea dacă respectivul individ a fost realmente un geniu revine, întrucât — nu se poate nega — ideea că geniul trebuie să învingă e asemeni unei moșteniri dintr-o existență anterioară mai bună, care, de-ar fi răpită neamului omenesc, l-ar face pe acesta să se prăbușească, în mod necesar, în descurajare. Cum adevăratul personaj principal apare înaintea noastră pe parcursul întregii sale dezvoltări, ar fi de dorit să găsim în vreun loc sau altul un punct de odihnă, un loc de popas unde să ne putem aduna, privind îndărăt. Dar în această privință, calea dezvoltării sale nu oferă nici un fel de perspectivă. Pe de-o parte, Andersen însuși se oprește la câte-o întâmplare nesemnificativă de parcă ne-am afla într-un punct crucial (circumstanță de care nu trebuie să ne lăsăm înșelați), iar pe de altă parte, drumul e plin de luminițe rătăcitoare[lxxxiii], care ba ne creează iluzia că geniul s-a trezit, ba aceea că s-a maturizat, și care îndată mai apoi sunt înlocuite de întâmplări care par a mărturisi contrariul, până când avem din nou parte de asigurări că de acum geniul s-a maturizat etc. etc. Ba da, există totuși un punct în care Andersen descrie cu o emfază întru totul deosebită dilema vieții lui Christian; să ne oprim la acest punct spre a vedea dacă, având acum perspectiva asupra a tot ce s-a petrecut mai înainte, această dilemă poate fi într-adevăr justificată, sau dacă nu cumva Andersen vrea să ne înșele, sau să se înșele pe sine însuși, ca și pe noi, deopotrivă. Pasajul respectiv se află în *Partea întâi*, pagina 60, și poate fi considerat pasajul care conține, într-o formă destul de scurtă, întreaga teorie anderseniană a pasivității, întreaga sa concepție despre geniu etc.; acesta e motivul pentru care îl reproducem în cele ce urmează.

„Se crede, în popor, că polenul drăcilei e otravă pentru grâu, că spicul cel greu e pătat de devoratoarea rugină.[lxxxiv] Cel mai nobil, cel mai strălucitor mac alb își schimbă după câtiva ani[lxxxv] culoarea, dacă a crescut printre cei pestriți.

Numele nevăzutei mâini care transformă materia de bază în cursul dezvoltării sale e *mediul înconjurător*.

Când sculptorul modelează lutul cel moale, nu ne dăm seama imediat ce operă va crea. E nevoie de timp și de muncă până să ia naștere modelul din ghips, iar după aceea, din lovitura dălții, să prindă viață marmura! Cu atât mai greu să tragi concluzii văzând un om în copilărie, despre dezvoltarea și destinul său la maturitate. Îl vedem aici pe băiatul cel sărac din Svendborg; instinctul său lăuntric și influența din afară arată, asemeni acelor magnetice, numai două direcții, cu totul opuse. Nu poate deveni decât fie un artist excepțional, fie o ființă confuză, ca vai de lume. Dar polenul mediului înconjurător îl influențează deja, cu parfumul și culoarea sa.

Zeul sunetelor l-a sărutat pe când era în leagăn; oare cântecul ursitoarelor îi va insufla entuziasm sau nebunie? Granița dintre ele nu e decât un perete subțire. Va trezi, oare, admirația a mii de oameni, sau va cânta, bătrân, în cârciuma mizeră, cu vioara sub braț, pentru tinerii sălbatici și cruzi, care își vor bate joc de el ca de un visător pe jumătate nerod, de el, al cărui suflet primise, nevăzut, botezul sunetelor?

Despre ducele de Reichstadt[lxxxvi] se știe că se născuse mort; zadarnic au încercat, cu toate mijloacele, să-l readucă la viață; când, deodată, tunară cele o sută de lovituri de tun, iar pruncul deschise ochii, pulsul începu să-i bată. Era fiul marelui împărat, și de aceea lumea a aflat toate acestea; în schimb, nimeni nu știe de o întâmplare asemănătoare cu pruncul săracului. Și acesta era doar un leș, un leș nou-născut, întins pe masă, lângă geamul spart; când, deodată, se auziră afară fluiere și viori; cântau niște muzicanți rătăcitori; o voce de femeie răsună, puternic și cu durere, iar micuțul deschise ochii, mișcând plăpânda mână. Oare sunetele i-au mânat sufletul înapoi ca să făptuiască pe acest pământ, sau doar întâmplarea, această spadă solomonică a celui ce judecă?[lxxxvii]

Era sortit să devină un artist excepțional sau un biet amărât, o vrabie cu foiță de aur pe aripi, din care cauză celelalte vrăbii o ciupesc până la sânge. Și dacă avea să ajungă astfel? Ce consolare să găsească în asta? Ce consolare să găsească omenirea care mai are mândrie în suflet? Mulțimea oamenilor e ștearsă și uitată ca un fulg de nea căzut în torentul năvalnic; numai opera și numele unui singur individ trec mai departe, în noile veacuri. Destin de invidiat! Dar poate că în noua noastră existență pe noi ne așteaptă bucurii zgomotoase, pe când norocul celebrității sale se află, pentru el, departe, într-o lume în care nu poate pătrunde, la care nu poate să fie părtaș. Ce importanță are cât de sus ne aflăm, totul e să fim bine situați! Acesta e cântecul fermecat al lumii, aceasta e autoconsolarea răsunătoare a marelui val de oameni, pe când se rostogolește spre țărmul eternității.

După nodurile din trunchiul bradului se poate vedea câți ani a crescut copacul; o viață de om are, și ea, verigile ei vizibile. Vara aceasta reprezentase, prin cunoștința cu Naomi, lecțiile de muzică și vizita la Thorseng[lxxxviii], un punct important de trecere, un fel de moment fundamental al copilăriei lui Christian."[36]

Să privim acum, pentru o clipă, ceea ce s-a petrecut până aici. Născut în lipsuri, cu părinți săraci, Christian are ca tată un om cum se găsesc, adesea, printre oamenii obișnuiți, cu destulă poezie naturală, dar care nu aflase ceva mulțumire decât într-o călătorie prin țări străine, petrecută mai demult, și care își găsise un pic de consolare în amintirea acestei călătorii, până când aceasta l-a copleșit din nou, ducându-l în noi călătorii — un om care, în descrierea lui Andersen, era mânat de doruri poetice atât de profunde și inexplicabile, încât, spre a-l zugrăvi, e nevoie să ne reamintească legenda

[36] Îl rog pe Andersen să mă scuze pentru faptul că, reproducând un pasaj atât de mare, aproape că m-am făcut vinovat de plagiat; singurul lucru pe care îl pot spune în apărarea mea e că pasajul plagiat nu e ceea ce consider eu a fi cel mai bun lucru.

despre Venusberg[lxxxix]. Christian are drept naș un geniu muzical atât de desăvârșit, încât, spre a-l descrie, Andersen e nevoit să recurgă la amintirea lui Paganini, a „Amfionului din Nord, Ole Bull“[xc], a „acestor doi maeștri în arta lui Iubal“[xci]; un geniu care nu avea „perfecțiunea pe care o au acești doi maeștri ai vremii noastre în arta lui Iubal“, dar care poate tocmai de aceea era în stare să însuflețească și să trezească la viață ceea ce dormita în firea lui Christian — pe scurt, copilăria acestuia se petrece în condiții capabile să-l stimuleze pentru toată viața.

Dacă privim acum la relația apropiată în care Christian avea să intre, în copilărie, cu muzica, vedem că e descrisă prin impresia profundă făcută asupra băiatului de muzica nașului său, efect pe care trebuia să-l aibă, în mod necesar, asupra aproape oricărui băiat, dacă era atât de excepțională pe cât o descrie Andersen; cu atât mai mult cu cât pornea din cutia de rezonanță cea plină de taine, cu siguranță picantă, a păcatelor ascunse de lume, față de care inocența copilărească e, instinctiv, deopotrivă plină de tact și de groază. Până aici nu s-a întâmplat nimic care să indice măcar o vagă aplecare spre muzică. Dar iată că băiatul întreprinde o scurtă călătorie în compania nașului său, în decursul căreia ajunge, în mod straniu, într-o relație cu totul specială cu muzica, în timp ce se află într-o clopotniță[xcii], în nișa de lângă fereastra clopotniței, pe unde iese vuietul clopotelor. Dar această întâmplare, care poate că le-ar părea unora un semn plin de importanță pentru întregul viitor al băiatului, e înțeleasă de Andersen numai prin referire la influența dăunătoare asupra sănătății lui Christian, și aici ne aflăm în fața uneia din roțile principale din angrenaj: „nefericitele accese de convulsii“, cărora li se adaugă însă, deopotrivă, meritul „de a-i deschide urechea către limbajul sunetelor“. Dacă adăugăm acum, *anticipando*, adevărata trăsătură dominantă a firii lui Christian, anume, o indescriptibilă vanitate, toată lumea îmi va da cu siguranță, dreptate că nefericitele

convulsii și ceea ce voi numi o la fel de nefericită vanitate nu sunt, laolaltă, suficiente pentru a constitui dilema dacă trebuia să devină un mare artist sau un biet amărât. Nu sunt de-ajuns nici pentru a pune în mișcare considerații aduse de la asemenea depărtare și atât de emfatice precum cele din *Partea întâi*, p. 20, cu ocazia observației contelui despre geniul care trebuie să-și croiască singur calea, care îi dă lui Christian, spre încurajare, un taler[xciii]: „Erau aripile lui Icar pe care le prindea astfel de umerii geniului, aripi cu forme îndrăznețe, dar de plumb. Cuvintele sale erau doar vechea temă ce a răsunat auzului artiștilor din neam în neam și va mai răsuna, cu variațiuni, de-a lungul mileniilor, atâta timp cât lumea rămâne la fel cum a fost când i-a dat să bea otravă lui Socrate și i-a pus coroană de spini lui Christos." Andersen ar fi trebuit să adauge, însă, un *sans comparaison,* spre a evita blasfemia. Christian trebuia să devină „un biet amărât" pentru că asta și era. Expresia ne pare foarte semnificativă, întrucât cuvântul „biet" ne face, aproape, să ne gândim la „nefericitele accese de convulsii", iar cuvântul „amărât", la indescriptibila sa vanitate. Unul din elementele care fac din geniu o ființă deosebită și îi creează un ascendent asupra lumii e mândria, care crește de obicei în fața adversităților și reușește, de aceea, să-l facă să rămână în picioare. La Christian însă, totul e vanitate deșartă. Ceea ce contează pentru el e atragerea atenției asupra sa, a admirației, ba se mulțumește chiar cu aplauze despre care știe, în fond, că ascund în sine batjocură, atâta timp cât se poate bucura de ele preț de o clipă. Vanitatea sa se vădește și în relația cu Luzie și Naomi.[xciv] Față de prima, de fata discretă și modestă, îi place să se exprime în toată vanitatea sa, în vise grandilocvente, să-și reverse admirația de sine precum Iosif în frumoasa relație cu frații săi.[xcv] Față de Naomi, de fata mândră, dar indubitabil plină de poezie, care e adevăratul obiect al iubirii sale, se poartă atât de sperios (atât de plin de vanitate în sens invers) nu pentru că Naomi i-ar fi superioară

din punct de vedere spiritual, nu, nici vorbă, ci pentru că e o doamnă distinsă, înconjurată de servitori în livrea; când se apropie de ea, tremură ca frunza plopului. Iar când îl vedem, în fine, în momentul semnificativ, când Naomi a făcut totul spre a-l convinge să facă pasul hotărâtor, când tot peisajul din urma lui a ars, începând de la casa evreului la cea a tatălui său vitreg,[xcvi] când Naomi însăși sosește călare, în travesti, spre a-și lua rămas bun de la el — și îl vedem rămânând acasă ca un „biet amărât", ne mirăm doar că a fost vreodată vorba de altceva.

Dar scriitorul a mai păstrat încă o parte a vieții lui Christian pentru volumul trei, și puținele pagini care se ocupă de el sunt aproape singurele din întregul volum care au de fapt vreo legătură cu subiectul romanului. Restul, care conține aproape numai scene și fragmente din amintirile lui Andersen, strecurate în jurnalul lui Naomi, s-ar fi pretat mai bine la publicare separată, iar dacă dl Andersen e de acord, am da volumașului următorul motto: Andersen, *Doar un muzicant*, p. 70: „La orice trăsătură care amintea de vremea de demult, croitorul se gândea la lucrurile asemănătoare pe care le văzuse și făcea comparații. [...] Ce inima gândea, gura nu putea să nu divulge, fie că îi distra pe ceilalți, fie că nu."[xcvii] După doisprezece ani de la data când am auzit ultima oară de Christian, autorul ni-l aduce înainte ca pe un biet muzicant care ia masa de duminică la Luzie și soțul ei, învățătorul din localitate; încă se mai gândește la Naomi și strânge bani spre a o ajuta în cazul în care fuga ei cu Ladislaus ar fi aruncat-o în nenorocire; pe scurt, aflăm un om care încearcă, pe cât posibil, să se consoleze de dezamăgirea suferită în așteptările sale necugetate. Cu siguranță însă că nu există nimic la el care să sugereze un fost geniu; nu aflăm nici măcar în ce fel mai cântă la vioară; sigur rămâne doar, în privința multelor întâmplări prin care trece, că nici una din ele, și nici toate laolaltă n-ar fi fost în stare să frângă un geniu, fie el chiar unul mai neînsemnat. Aflăm

că se numără printre oamenii sfinți.[xcviii] Să faci din Christian un sfânt nu-i mare artă, Andersen n-are nevoie de nimic în afară de hârtie și cerneală pentru acest lucru, și aproape că a ajuns un *Sprichwort*[xcix] că ajungi „sfânt“ când nu te poți descurca pe lume. Andersen se scutește singur de a mai descrie cum a ajuns Christian astfel, și care era simptomul cel mai probabil să-l aducă în această situație; în general, Andersen e mai potrivit pentru a pleca, suindu-se în diligență, să viziteze Europa,[c] decât să privească înăuntrul istoriei inimilor. Să adăugăm la aceasta că Andersen îl face pe tată să sufere aproape aceeași soartă ca fiul său, întrucât îl face să intre la mânăstire, modificând astfel, într-un mod straniu, un vechi truc conform căruia, când nu știi cum să scapi de cineva în mod convenabil, îl bagi la mânăstire — numai că nu o face spre a găsi acolo consolarea speranțelor dezamăgite, liniștea sufletească, așa cum și-o imagina profundul spirit medieval (e pe atât de sigur pe cât e sigur că scriu, că pe Andersen l-a ispitit legenda despre Venusberg, care are totdeauna mânăstirea în fundal), ci din teama că altfel va muri de foame (III, p. 65) — un nou și foarte poetic motiv pentru a deveni catolic. Dacă adăugăm la acestea faptul că nașul lui Christian se spânzură, putem spune cu destulă dreptate că întreaga familie își sfârșește zilele într-un mod nenatural. Autorul acestor rânduri e, dimpotrivă, pe cât crede, atât de norocos încât să poată încheia, aici, în mod natural discuția sa despre *Doar un muzicant*, în măsura în care aceasta a avut loc, și în măsura în care nu putea avea loc decât de pe poziția prezentată mai sus.

Cât privește ceea am de spus în concluzie — spuse provocate de nepotrivirea, desigur ușor de recunoscut în general ca reală, dintre judecata lumii cititorilor și judecata lumii critice cu privire la Andersen, în măsura în care această nepotrivire s-a repetat în conștiința mea — aș dori să reușesc să vorbesc despre aceste lucruri la fel de personal pe cât m-am străduit să păstrez cele scrise mai sus libere de orice relație

indirectă cu personalitatea mea. Reproducând, anume, primul stadiu,[ci] reînvie în mine amintirea unei variate mulțimi de atmosfere poetice cu care e întrețesută orice viață literară, până și cea mai puțin limpede (iar aceasta din urmă e poate, într-un anumit sens, în cea mai mare măsură întrețesută astfel). Încercând să rețin din nou fiecare atmosferă în parte, acestea se înlocuiesc una pe alta atât de iute, încât totalitatea lor se adună, ca spre rămas bun, într-o singură concentrație, într-un prezent care simte totuși, în aceeași clipă, în el însuși necesitatea de a deveni trecut, provocându-mi astfel un anume zâmbet nostalgic în timp ce le contemplu, un sentiment de recunoștință pe când îmi amintesc de omul căruia îi datorez toate acestea, un sentiment pe care mi-aș dori mai degrabă să-l șoptesc la urechea lui Andersen decât să-l încredințez hârtiei. Nu că ar fi fost, vreo clipă, pentru mine, altceva decât o plăcere să-i pot acorda ceea ce i se cuvine și ceea ce oricine mai simte ceva pentru poezia din *ecclesia pressa*[cii] în care trăim va fi tentat, mai ales în vremea noastră, să-i acorde cu mai multă căldură decât o cere adevărul. Nu pentru că o astfel de rostire n-ar putea fi armonizată cu punctul meu de vedere despre Andersen, exprimat anterior, întrucât eu unul am ținut, în ceea ce mă privește, întotdeauna cel mai mult la poezie, chiar dacă ea e învinsă de proza cea mult mai victorioasă, și întrucât — spre a rămâne la Andersen — mă bucur întotdeauna că, în ciuda zbuciumului său tumultuos, a aplecării sale în fața oricărei brize poetice, încă n-a nimerit în furtuna îndrăcită și atotcuprinzătoare a politicii. Ci pentru că o astfel de rostire e, în general, foarte expusă înțelegerii greșite, fapt cu care însă sper să mă pot împăca dacă Andersen, spre a-l evita, va ține ceea ce am scris cu cerneală simpatică[ciii] în fața luminii ce singură face scrisul lizibil și sensul limpede.

DESPRE CONCEPTUL DE IRONIE CU PERMANENTĂ REFERIRE LA SOCRATE

LUCRARE ELABORATĂ PENTRU OBȚINEREA TITLULUI DE MAGISTER DE S.A. KIERKEGAARD CANDIDAT ÎN TEOLOGIE

1841

Dissertationem hanc inauguralem Philosophorum in Universitate Hauniensi Ordo dignam censuit, quae una cum thesibus adjectis rite defensa auctori gradum Magisterii artium acquirat.

Dabam d. XVI Julii MDCCCXLI.
F.C. Sibbern
h.a. Decanus fac. Philos.[i]

THESES,
DISSERTATIONI DANICAE DE NOTIONE IRONIAE ANNEXAE

QUAS

AD JURA MAGISTRI ARTIUM

IN UNIVERSITATE HAFNIENSI RITE OBTINENDA

die Septemb.

PUBLICO COLLOQUIO DEFENDERE CONABITUR

Severinus Aabye Kierkegaard

Theol. cand.

MDCCCXLI[ii]

Theses[iii]

I. Similitudo Christum inter et Socratem in dissimilitudine praecipue est posita.

II. Xenophonticus Socrates in utilitate inculcanda subsistit, nunquam empiriam egreditur nunquam ad ideam pervenit.

III. Si quis comparationem inter Xenophontem et Platonem instituerit, inveniet, alterum nimium de Socrate detraxisse, alterum nimium eum evexisse, neutrum verum invenisse.

IV. Forma interrogationis, quam adhibuit Plato, refert negativum illud, quod est apud Hegelium.

V. Apologia Socratis, quam exhibuit Plato, aut spuria est, aut tota ironice explicanda.

VI. Socrates non solum ironia usus est, sed adeo fuit ironiae deditus, ut ipse illi succumberet.

VII. Aristophanes in Socrate depingendo proxime ad verum accessit.

VIII. Ironia, ut infinita et absoluta negativitas, est levissima et maxime exigua subjectivitatis significatio.

IX. Socrates omnes aequales ex substantialitate tanquam ex naufragio nudos expulit, realitatem subvertit, idealitatem eminus prospexit, attigit non occupavit.

X. Socrates primus ironiam introduxit.

XI. Recentior ironia inprimis ad ethicen revocanda est.

XII. Hegelius in ironia describenda modo ad recentiorem non ita ad veterem attendit.

XIII. Ironia non tam ipsa est sensus expers, tenerioribus animi motibus destituta, quam aegritudo habenda ex eo, quod alter quoque potiatur eo, quod ipsa concupierit.

XIV. Solgerus non animi pietate commotus, sed mentis invidia seductus, quum negativum cogitare et cogitando subigere nequiret, acosmismum effecit.

XV. Ut a dubitatione philosphia sic ab ironia vita digna, quae humana vocetur, incipit.

Partea I

PUNCTUL DE VEDERE AL LUI SOCRATE ÎNȚELES CA IRONIE

Introducere

Dacă există ceva pentru care trebuie lăudate mai recentele năzuințe filozofice, în măreața lor manifestare, atunci aceasta este, desigur, forța genială cu care prind și rețin fenomenul. Dacă fenomenului i se potrivește dăruirea către cel mai puternic, din cauza naturii sale feminine, fiind de felul său, mereu, *foeminini generis*[iv], atunci și din partea cavalerului filozofic se poate pe drept cuvânt pretinde respectuoasă bună-cuviință, profundă adorație; însă în loc de asta se aud uneori prea mult zornăitul pintenilor și vocea stăpânului. Privitorul trebuie să fie erotic, nici o trăsătură, nici un moment nu trebuie să-i rămână indiferente; pe de altă parte, se cuvine totuși să-și simtă propria dominație, dar să n-o folosească decât spre a-i ajuta fenomenului să se dezvăluie pe deplin. De aceea, chiar dacă privitorul aduce cu sine conceptul, e totuși important ca fenomenul să rămână neprihănit, iar conceptul să fie văzut ca începându-și devenirea prin fenomen.

Mai înainte de a trece la dezvoltarea conceptului de *ironie* e necesar să îmi asigur formarea unei concepții temeinice și autentice despre existența istoric-reală, fenomenologică a lui Socrate, raportată la întrebarea despre posibila ei relație față de concepția *transfigurată* de care acesta a avut parte datorită entuziaștilor sau invidioșilor săi contemporani. Acest lucru e absolut necesar, întrucât conceptul de ironie pătrunde în lume odată cu Socrate. Conceptele au, anume, asemeni indivizilor, istoria lor și reușesc la fel de puțin ca ei

să reziste puterii timpului, dar cu toate acestea și în toate aceste condiții rămân, totuși, cu un fel de dor de tărâmul unde s-au născut. Însă la fel cum filozofia nu poate, pe de-o parte, să fie indiferentă la istoria mai recentă a conceptului, ea nu poate, pe de altă parte, nici să rămână numai la istoria lui de început, indiferent cât de bogată și de interesantă ar fi aceasta. Filozofia cere mereu mai mult, cere eternul, adevăratul, față de care chiar cea mai deplină existență nu reprezintă decât o clipă fericită. Cu istoria, filozofia are, în general, aceeași relație ca părintele confesor cu fiul care se spovedește, și de aceea se cuvine să aibă auzul sensibil, perceptiv față de tainele acestuia, dar în același timp să fie în stare ca, după ce va fi auzit tot șirul spovedaniilor, să le facă să apară înaintea penitentului drept altceva. La fel cum cel care se spovedește e în stare nu doar să înșiruie ca din cronici întâmplările vieții sale, ci chiar să le istorisească în mod plăcut, fără a le pătrunde totuși înțelesul, tot astfel și istoria poate proclama, cu glas tare și patetic, viața cea plină de conținut a neamului omenesc, dar e nevoită să lase în seama celei mai bătrâne[1] (filozofia) explicarea ei, și poate avea parte de plăcuta surpriză de a nu voi în prima clipă să se recunoască în *copia* realizată de filozofie, pentru ca ulterior să se familiarizeze într-un asemenea grad cu această concepție a filozofiei, încât să vadă în ea, până la urmă, autenticul adevăr, și în celelalte doar o aparență.

---

[1] Poate că unii îmi vor lua în nume de rău faptul că spun despre filozofie că e „cea mai bătrână"; dar eu presupun totuși că eternul e mai vechi decât temporarul, și chiar dacă filozofia apare din multe puncte de vedere mai târziu decât istoria, ea face totuși în aceeași clipă un pas atât de impunător, încât depășește temporarul, se ia pe sine însăși ca etern *prius** și, reflectând din ce în ce mai profund asupra sa, își *amintește* de ea însăși tot mai departe în timp, în eternitate; își amintește de sine nu visându-se acolo, ci din ce în ce mai trează, nu ca trecut, ci amintindu-și trecutul ca prezent.

* În latină în original, „odinioară". (*N.t.*)

Acestea sunt, așadar, cele două elemente cărora trebuie să li se acorde, amândurora, dreptul cuvenit, ceea ce constituie adevăratul *diferend* dintre istorie și filozofie: ca fenomenului să i se acorde, pe de-o parte, dreptul său[2], și filozofia să nu-l sperie și să nu-l descurajeze vădindu-și superioritatea, iar pe de altă parte nici filozofia să nu se lase înșelată de farmecele particularului și distrasă de copleșitoarea specificitate a acestuia. Și în cazul conceptului de ironie e important ca filozofiei să nu-i fugă ochii după o singură latură a existenței fenomenologice a acestuia și nici într-un caz doar după aparența sa, ci ea trebuie să vadă adevărul conceptului odată cu fenomenologicul.

Toată lumea știe că tradiția a legat cuvântul „ironie" de existența lui Socrate, dar de aici nu rezultă nicidecum că toată lumea știe ce e ironia. Mai mult, chiar dacă vreun om ar dobândi, printr-o cunoaștere profundă a vieții lui Socrate și a modului său de a trăi, o imagine a singularității acestuia, tot n-ar însemna că are astfel deja un întreg concept a ceea ce este ironia. Nu spunem asta pentru că am nutri acea neîncredere față de existența istorică, în urma căreia devenirea e considerată totuna cu o renunțare la idee; devenirea e, dimpotrivă, chiar dezvoltarea ideii. După cum spuneam, departe de noi acest gând; dar pe de altă parte, nici nu putem

---

[2] În această privință, filozofia se raportează la istorie — în adevărul ei, precum viața veșnică la cea pământească în concepția creștină, — în neadevărul ei, precum viața veșnică la cea pământească în concepția elină, sau în general, antică. În această din urmă concepție, viața veșnică începea, anume, prin aceea că se bea din râul Lethe spre a uita trecutul; în prima concepție însă, viața veșnică e însoțită de o conștiință *până în măduva oaselor* a oricărui cuvânt nefolositor care a fost rostit."*

* Trimitere la *Noul Testament*, Evrei *4*, 12: „Cuvântul lui Dumnezeu [...] e mai tăietor decât orice sabie cu două tăișuri: pătrunde până acolo că desparte sufletul și duhul, oasele și măduva, judecă simțirile și gândurile inimii." și la Matei *12*, 36: „Vă spun că, în ziua judecății, oamenii vor da socoteală de orice cuvânt nefolositor pe care-l vor fi rostit." (*N.t.*)

presupune că un element singular al existenței ca atare ar putea fi absolut adecvat ideii. La fel cum s-a observat[v] pe drept cuvânt despre natură, că nu e în stare să rețină conceptul, pe de-o parte pentru că orice fenomen particular conține doar un singur element, pe de altă parte pentru că întreaga sumă a existenței naturale e întotdeauna un mediu imperfect, care nu dă naștere satisfacției, ci dorului, tot astfel se poate spune, cu dreptate, un lucru asemănător despre istorie, întrucât orice fapt evoluează, într-adevăr, dar reprezintă doar un singur element, și nici întreaga sumă a existenței istorice încă nu e mediul absolut adecvat al ideii, existența istorică fiind temporalitatea și fragmentarismul ideii (la fel cum natura e spațialitatea ei), cuprinse de dorul după impulsul de respingere pornit din conștiința ce privește înapoi și vede față în față.[vi]

Am comentat destul dificultatea inerentă oricărei concepții filozofice despre istorie și prudența necesară în acest demers. Situațiile speciale ar putea naște însă noi greutăți, și acesta e cazul mai ales în privința cercetării de față. Ceea ce Socrate însuși prețuia atât de mult, anume, oprirea în loc și contemplarea etc. — cu alte cuvinte, tăcerea — reprezintă, în raport cu istoria lumii, întreaga sa viață. N-a lăsat în urma sa nimic după care vremurile de mai târziu să-l poată judeca; chiar dacă m-aș imagina contemporanul lui, tot ar fi greu de înțeles. Cu alte cuvinte, făcea parte din acea categorie de oameni în privința cărora nu te poți opri numai la cele exterioare, ca atare. Exteriorul trimitea mereu la altceva, opus. Nu era asemeni unui filozof care ține un discurs despre opiniile sale, astfel încât prelegerea sa e chiar prezența ideii, ci tot ce spunea Socrate însemna altceva. Exteriorul nu alcătuia de fel o unitate armonioasă cu lăuntricul, ci era mai degrabă contrariul său, și numai prin acest unghi de refracție poate fi înțeles Socrate. Referitor la Socrate trebuie deci să vorbim despre concepție într-un cu totul alt sens decât atunci când ne referim la alți oameni. De aici reiese deja în

mod necesar că Socrate nu poate fi înțeles decât printr-un calcul combinat. Dar întrucât între el și noi se află milenii întregi, și întrucât nici chiar contemporanii săi nu-l puteau cuprinde în nemijlocirea sa, se vădește cu ușurință că pentru noi va fi de două ori mai greu să-i reconstruim existența, de vreme ce va trebui să încercăm să-i înțelegem printr-un nou calcul combinat concepția, oricum destul de complicată. Dacă spunem acum că ironia constituia substanța vieții sale (ceea ce reprezintă, desigur, o contradicție[vii], dar așa și trebuie să fie) și dacă mai postulăm, în continuare, că ironia e un concept negativ, se va vedea cu ușurință cât de greu e să fixezi o imagine a lui Socrate; pare chiar imposibil, sau cel puțin la fel de dificil cum ar fi să desenezi un spiriduș purtând pălăria ce-l face invizibil.

CAPITOLUL I
Concepția devine posibilă

Trecem acum la un rezumat al concepțiilor despre Socrate furnizate de către cei mai apropiați contemporani ai săi. Trei sunt, în această privință, cei asupra cărora trebuie să ne îndreptăm atenția: Xenofon, Platon și Aristofan. Iar când Baur[3] e de părere că, alături de Platon, Xenofon trebuie cel mai mult[viii] luat în considerație, nu pot împărtăși cu totul acest punct de vedere. Xenofon s-a oprit la nemijlocirea lui Socrate și astfel l-a înțeles greșit, cu siguranță, în multe privințe,[4]

---

[3] *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*, von F.C. Baur,* Tübingen, 1837.

* În germană în original: *Creștinismul platonismului sau Socrate și Christos,* de F.C. Baur. (*N.t.*)

[4] Voi da un exemplu: *Memorabilia*, III, 14, 2, despre cel care mânca numai carne.* Aici nu poate fi decât un singur caz, din două: fie e vorba de una din acele infinit de profunde ironii, care cuprind, cu temeinică seriozitate, cele mai indiferente lucruri, și tocmai în acest mod își bat joc de toate în modul cel mai profund, fie e vorba de baliverne, de una din clipele de slăbiciune ale lui Socrate, când o Nemesis ironică l-a făcut să decadă în sfera infinitei banalități (mai multe despre asta, mai târziu). Dar nici unul din aceste cazuri nu apare la Xenofon: versiunea lui se termină prin aceea că tânărul n-a mers, probabil, atât de departe cu melancolia sa, încât să renunțe definitiv la a mai mânca vreodată carne, τό μεν ὄψον οὐκ ἐπαύσατο ἐσθίων,** în schimb a progresat din punct de vedere moral până într-atât, încât să o mănânce cu pâine (ἄρτον δέ προσέλαβεν ***).

* În *Amintiri despre Socrate*, Xenofon povestește cum, la un banchet, Socrate a observat că unul din meseni mânca numai carne goală, fără pâine. Cum tocmai se discuta despre nume și despre situațiile în care acestea se potrivesc, Socrate a folosit prilejul pentru a întreba în ce condiții poate fi numit cineva carnivor, implicând și sensul de vorace; în cursul discuției,

pe când Platon și Aristofan și-au croit, dincolo de asperitățile apariției exterioare a lui Socrate, calea spre o concepție despre infinitatea sa, incomensurabilă pentru variile evenimente ale vieții acestuia. De aceea, se poate spune despre Socrate că, la fel cum în timpul vieții se aținea mereu între caricatură și ideal, tot astfel umblă și după moarte. În ceea ce privește relația dintre Xenofon și Platon, Baur are dreptate când scrie, la p. 123: *Zwischen diesen Beiden tritt uns aber sogleich eine Differenz entgegen, die in mancher Hinsicht mit dem bekannten Verhältnis verglichen werden kann, welches zwischen den synoptischen Evangelien und dem des Johannes stattfindet. Wie die synoptischen Evangelien zunächst mehr nur die äußere, mit der jüdischen Messias-Idee zusammenhängende, Seite der Erscheinung Christi darstellen, das johanneische vor allem aber seine höhere Natur und das unmittelbar Göttliche in ihm ins Auge faßt, so hat auch der platonische Sokrates eine weit höhere ideellere Bedeutung als der xenophontische, mit welchem wir uns im Grunde immer nur auf dem Boden der Verhältnisse des unmittelbaren praktischen Lebens befinden.*[ix] Această constatare a lui Baur nu e doar frapantă, ci și foarte percutantă atâta timp cât reținem că totuși concepția lui Xenofon despre Socrate diferă întotdeauna de Evangheliile sinoptice, întrucât acestea nu făceau decât să redea imaginea nemijlocit[x] adevărată a existenței nemijlocite a lui Christos (care, atenție, nu semnifica altceva[5] decât era), și întrucât Matei pare să fi avut un scop

s-a ajuns la concluzia că denumirea de „mâncător de carne“ nu se potrivește celor care mănâncă pâine cu carne, ci doar celor care mănâncă numai carne goală. (*N.t.*)

** În elină în original: „Nu a încetat să mai mănânce mâncare“ (Xenofon, *Amintiri*, III, 14, 4). (*N.t.*)

*** În elină în original: „A mâncat și pâine“. (*N.t.*)

[5] Christos spune chiar El: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή* și în ceea ce privește concepția apostolilor despre El, aceasta era *tangibilă* — nu o operă de artă ingenioasă. Ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν**, 1 Ioan *1*, 1. De aceea, Christos a și zis că regii și principii și-ar fi dorit să-l vadă***; Socrate,

apologetic, problema care se punea fiind justificarea potrivirii dintre viața lui Christos și ideea de Mesia[xi]; în schimb, Xenofon are de-a face cu un om a cărui existență nemijlocită înseamnă altceva decât ne închipuim în prima clipă, și în măsura în care întreprinde o apologie a acestuia, o face numai sub forma unei pledoarii adresate unor preaonorați contemporani amatori de sofisme. Altminteri, observația referitoare la raportul dintre Platon și Ioan e, la rândul ei, corectă, atâta timp cât menținem punctul de vedere că Ioan a văzut cu adevărat și în mod nemijlocit în Christos tot ce acesta reprezenta, în întreaga Sa obiectivitate, prin chiar faptul de a-Și fi impus tăcerea, pe când Platon îl creează pe Socrate

---

în schimb, era, după cum am observat mai sus, invizibil pentru contemporanii săi. Socrate era invizibil și putea fi văzut doar prin intermediul auzului (*loquere ut videam te)* ****. În general, existența lui Socrate era aparentă, nu transparentă. Atât, referitor la existența lui Christos. Cât privește cele ce le spunea, El putea fi întotdeauna crezut pe cuvânt; cuvintele Sale fiind viață și duh. Socrate, în schimb, nu putea decât să fie înțeles greșit în privința spuselor sale, și nu însuflețea decât prin intermediul negativității. — În general, mi-aș dori — dacă dorința mea nu s-ar afla deja dincolo de limitele studiului de față — să mi se îngăduie să discut, în cadrul acestui studiu, relația dintre Socrate și Christos, despre care Baur a spus, în cartea citată, atâtea lucruri memorabile, deși rămân totuși cu o mică, modestă, astmatică îndoială, dacă nu cumva asemănarea constă în neasemănare și dacă nu cumva există aici o analogie doar fiindcă există un contrast.

* În greacă în original: „Eu sunt calea, adevărul și viața“ (Ioan *14*, 6). (*N.t.*)

** În greacă în original: „Ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și ce am pipăit cu mâinile noastre“ (1 Ioan *1*, 1). (*N.t.*)

*** Probabil, aluzie la Luca *10*, 24, unde nu e însă vorba de regi și principi, ci de „mulți prooroci și împărați“ care și-ar fi dorit să vadă ceea ce au văzut discipolii lui Isus. (*N.t.*)

**** În latină în original: „Vorbește ca să te văd“. Erasmus din Rotterdam scrie că Socrate ar fi spus aceste cuvinte unui tânăr care pusese un sclav să-l prezinte ca fiind trimis de tatăl său, un bogătaș, să-l cunoască pe Socrate. (*Cf. Apophthegmata* 3, 70, *Opera* vol. 1–8, Basel, 1540; vol. 4, p. 148).

prin intermediul unei opere literare, întrucât Socrate era, în chiar existența sa nemijlocită, doar *negativ*.

Mai întâi, o expunere a fiecăruia în parte.

Xenofon

Despre Xenofon e cazul să amintim, deocamdată, că avea *un scop* (ceea ce e deja o deficiență sau o supărătoare redundanță[6]), anume, de a arăta ce nedreptate strigătoare la cer făptuiseră atenienii condamnându-l pe Socrate la moarte. Acest lucru i-a reușit lui Xenofon într-un grad atât de extraordinar, încât ai crede mai degrabă că scopul său era să demonstreze că a fost o prostie sau o greșeală din partea atenienilor să-l condamne pe Socrate; căci îl apără pe Socrate într-un mod care-l face pe acesta nu doar nevinovat, ci cu totul inofensiv, astfel încât ajungi să te întrebi, cu cea mai profundă mirare, ce demon îi va fi înșelat pe atenieni în asemenea hal încât să vadă în Socrate mai mult decât în oricare alt ipochimen bonom, vorbăreț și trăsnit, care nu face nici rău, nici bine, și nu-i stă nimănui în cale, fiind nespus de bine intenționat față de toată lumea, câtă vreme aceasta e dispusă să-i asculte pălăvrăgeala devenită tabiet. Și de câtă *harmonia praestabilita*[xii] în sminteală, de câtă unitate superioară în nebunie va fi fost nevoie pentru ca Platon și atenienii să se unească spre a omorî și imortaliza un filistin atât de cumsecade! Una ca asta pare, pur și simplu, o ironie fără de pereche la adresa lumii. Platon și atenienii trebuie să se fi simțit, la intervenția împăciuitoare a lui Xenofon, cam cum te simți, uneori, în mijlocul unei dispute când, taman în momentul în care motivul contradicției, dus la culme, începe să devină interesant, un terț serviabil se apucă, plin

[6] Xenofon a avut o asemenea neîncredere în Socrate și, în general, în adevăr, încât n-a îndrăznit să-l lase pe Socrate de capul lui, și de aceea e întotdeauna gata să sublinieze cât de nepotrivit, de nedrept a fost ce au făptuit atenienii, cât de diferit i-a părut lui totul.

de amabilitate, să reducă întreaga problemă la o banalitate, spre a împăca forțele adverse. Prin a înlătura tot ce era primejdios la Socrate, Xenofon l-a redus pe acesta, până la urmă, cu adevărat *in absurdum*, probabil ca răsplată pentru faptul că Socrate procedase astfel atât de des cu alții.

Ceea ce face și mai dificilă obținerea unei reprezentări clare a personalității lui Socrate din descrierea lui Xenofon e *totala lipsă a situării*. Baza pe care se mișcă fiecare conversație e la fel de invizibilă și de superficială ca o linie dreaptă, la fel de monotonă ca fundalul într-o singură culoare pe care copiii și artizanii din Nürnberg îl folosesc în picturile lor. Și totuși, situația e extrem de importantă pentru personalitatea lui Socrate, care se lăsa, probabil, presimțită tocmai printr-o intimitate plină de taină și o misterioasă plutire deasupra varietății pestrițe a exuberantei vieți ateniene, putând fi explicată tocmai printr-o duplicitate a existenței, cam ca relația peștelui zburător față de pești și păsări. Și această punere în evidență a situației ar fi fost importantă tocmai spre a arăta că, la Socrate, centrul nu era un punct fix, ci un *ubique et nusquam*;[xiii] spre a sublinia sensibilitatea socratică, care își dădea îndată seama, chiar și la cea mai fină și mai ușoară atingere, de prezența ideii, simțind numaidecât electricitatea corespunzătoare, prezentă în toate; spre a ilustra autentica metodă socratică, pentru care nici un fenomen nu era atât de neînsemnat încât să nu-și croiască, de la sine, calea spre însăși sfera gândirii. Această posibilitate socratică de a începe de oriunde, realizată de el în viață — chiar dacă a rămas, probabil, de cele mai multe ori neobservată de cei mulți, pentru care modul prin care ajung la cutare sau cutare subiect rămâne mereu un mister, cercetările lor începând și sfârșindu-se cel mai adesea într-o baltă stătută[7] — , acest ochean socratic atât de sigur, pentru care nici un subiect nu era atât

[7] Pentru Socrate, nimic nu stagna în acest sens; în privința concepției sale despre cunoaștere se potrivește ceea ce citim în Evanghelie despre iazul din Bethesda — că apa era vindecătoare doar când era agitată.*

* *Cf.* Ioan 5, 2–4. (*N.t.*)

de compact încât să nu descopere pe dată ideea[8] din el — și nu în mod șovăitor, ci cu o siguranță nemijlocită, și totuși cu o privire exersată proprie lui, îndreptată asupra aparentelor reduceri ale perspectivei, astfel încât nu atrăgea subiectul către sine prin vicleșug, ci păstra pur și simplu aceeași perspectivă finală, în timp ce pentru ascultător și privitor ea răsărea pas cu pas — această simplitate socratică, alcătuind un atât de puternic contrast față de gălăgia lipsită de conținut a sofiștilor și îmbucăturile lor care nu satură, toate acestea ni le-am fi dorit percepute cu ajutorul lui Xenofon. Și ce viață ar fi prins prezentarea, dacă în mijlocul muncii febrile a meșteșugarilor, al răgetelor măgarilor de povară am fi putut discerne inserția divinului întrețesut de Socrate în existență, dacă în mijlocul vuietului și larmei din piață am fi deslușit fundamentalul acord divin care străbate viața! Întrucât fiecare lucru în parte era pentru Socrate o desemnare prin imagine a ideii, deloc nepotrivită. Ce conflict interesant

[8] Întrucât interpretez aici punctul de vedere socratic despre relația ideii cu fenomenul ca fiind pozitiv, astfel putându-i părea cititorului atent vinovat de autocontradicție față de concepția pe care o voi dezvolta ulterior despre această relație din punct de vedere socratic, îmi permit câteva observații. Pe de o parte mă bazez pe polemica lui Socrate cu sofiștii, care erau cu totul incapabili să facă față realității și a căror speculație a devenit în final atât de înaltă, iar elocința lor, atât de exagerată, încât în cele din urmă nu mai puteau spune nimic din cauza unui exces de idei. Socrate, dimpotrivă, zăbovea întotdeauna la raporturile de jos ale vieții, la mâncare și băutură, la pantofari, argăsitori, ciobani și măgari ce duceau poveri; și obligându-i pe sofiști să coboare în această sferă îi obliga să-și recunoască prețiozitatea. Pe de altă parte însă, existența însăși era încă pentru Socrate doar imagine, nu un element al ideii, și asta dovedește că ideea sa era abstractă, fapt întărit și mai mult prin lipsa determinărilor calificative ale relației fenomenului cu ideea; pentru el, orice lucru era la fel de bun ca altul, era imagine și doar imagine. Tot așa, când cineva consideră că Dumnezeu e prezent la fel de perceptibil într-un pai ca și în istoria lumii, înseamnă că respectivul are ideea doar în abstract, întrucât rezultă că Dumnezeu nu se află în mod real nicăieri. În fine, ideea pe care o avea Socrate era întotdeauna dialectică, logică; despre aceasta însă, mai târziu.

ar fi fost între formele banale ale vieții terestre și Socrate, care părea să spună același lucru! Această semnificație a situației nu lipsește de altfel nici la Platon, doar că e pur literară; astfel demonstrează propria sa validitate și lipsa ei la Xenofon.

Tot astfel cum lui Xenofon îi lipsește privirea potrivită pentru situație, tot astfel îi lipsește și auzul pentru replică. Nu că întrebările pe care le pune Socrate și răspunsurile sale n-ar fi corecte; dimpotrivă, sunt chiar prea corecte și de nezdruncinat, prea plictisitoare.[9] La Socrate, replica nu era în nemijlocită unitate cu spusa, nu curgea în afară ci se întorcea mereu ca reflux; ceea ce ne lipsește la Xenofon e auzul pentru ecoul replicii revenind la infinit în personalitate (pentru că altminteri replica e doar simpla transmitere a gândului prin sunet).

Cu cât submina Socrate mai mult existența, cu atât mai adânc și mai necesar trebuia să graviteze fiecare remarcă în parte spre o totalitate ironică, stare de spirit de o infinită adâncime, invizibilă și indivizibilă. Această taină n-a bănuit-o Xenofon. Îngăduiți-mi să ilustrez ceea ce vreau să spun printr-o imagine: există o gravură care reprezintă mormântul lui Napoleon, umbrit de doi mari copaci. În imagine nu e nimic altceva de văzut, iar cine privește nemijlocit nu vede nimic altceva. Între cei doi copaci e un spațiu gol. Dar pe când ochiul îi urmează conturul, apare deodată din acest nimic însuși Napoleon, și de-acum devine imposibil să-l mai faci

[9] De aceea, dacă ar fi corectă concepția lui Xenofon despre Socrate, cred că în rafinata și de noutăți dornica Atenă lumea ar fi vrut mai degrabă să-i curme zilele lui Socrate fiindcă o plictisea, nu fiindcă s-ar fi temut de el; după mine, plictiseala pe care o inspira Socrate ar fi fost pentru atenieni un motiv la fel de valabil pentru condamnare pe cât a fost dreptatea lui Aristide pentru trimiterea lui în exil. *

* Aristide, evocat în *Viețile* lui Plutarh, era supranumit „cel drept“ fiindcă elimina toate certurile, desființând rolul judecătoriilor publice; astfel stârnea invidie și a fost ostracizat. (*N.t.*)

să dispară. Odată ce ochiul l-a văzut, continuă să-l vadă, cu o necesitate de-a-dreptul îngrijorătoare. La fel și cu replicile lui Socrate. Auzi discursurile lui după cum vezi copacii, cuvintele înseamnă ce spun, așa cum copacii sunt copaci. Nici o singură silabă nu pare să dea iluzia altei interpretări, la fel nu există nici o linie care să-l sugereze pe Napoleon, și totuși acest spațiu gol, acest nimic e ceea ce ascunde lucrul cel mai important. Tot așa cum găsim în natură locuri atât de straniu alcătuite, încât cei aflați prea aproape de vorbitor nu-l pot auzi, ci numai cei aflați într-un anumit punct, adesea la mare distanță, la fel sunt și replicile lui Socrate, atâta timp cât ținem minte că în acest caz a auzi e același lucru cu a înțelege, și a nu auzi înseamnă a înțelege greșit. Acestea sunt cele două defecte fundamentale pe care le subliniez deocamdată la Xenofon; dar situația și replica sunt un complex care formează întregul sistem ganglionar și cerebral al personalității.

Să trecem acum la o culegere de cugetări aflate la Xenofon, atribuite lui Socrate. Acestea sunt în general observații atât de pipernicite și de ciuntite, încât nu e doar greu, ci de-a dreptul ucigător pentru ochi să cuprindă mulțimea lor într-o vedere generală. Ele se ridică doar rareori la înălțimea unor idei poetice sau filozofice și, în ciuda limbajului frumos, toată dezvoltarea are exact același gust precum contemplațiile adânci din *Folkeblad*[xiv] sau celestele răcnete ale unui seminarist admirator al naturii, ajuns să fie angajat ca dascăl.[10]

---

[10] Numai arareori se aude în mijlocul acestei proze degenerate o observație care mai păstrează ceva din originea-i cerească, deși mereu cu un adaos *supărător*. Ca exemplu voi cita, de dragul lui Xenofon, *Mem.* I, 1, 8. Aici vorbește despre lucrurile pe care înțelepciunea omenească le poate îndeplini ea însăși, și adaugă: τά δε μέγιστα τῶν ἐν τούτοις ἔφη τοὺς θεοὺς ἑαυτοῖς καταλείπεσθαι· οὔτε γάρ τοι τῷ καλῶς ἀγρὸν φυτευσαμένῳ δῆλον ὅστις καρπώσεται κτλ.* Socratic e aici contrastul sugerat dintre activitatea febrilă a oamenilor și ceea ce se realizează în chiar limitele care

Trecând acum la observațiile socratice păstrate de Xenofon, vom încerca să schițăm posibila lor asemănare de familie, chiar dacă ele par adesea copii din căsătorii diferite.

Nădăjduim că ne vor da dreptate cititorii când spunem că determinarea empirică este poliedrul, intuiția e cercul și că între ele rămâne în vecii vecilor o diferență calitativă. La

---

definesc activitatea umană; socratic e modul de a descrie mai întâi domeniul inaccesibil cunoașterii omenești (§ 6: περὶ δε τῶν ἀδήλων ὅπος ἀποβήσοιτο, μαντευσομένους ἔπεμπεν, εἰ ποιητέα**), de a sugera ulterior ce pot totuși realiza oamenii, iar apoi, când mintea s-a ancorat în această siguranță, de a o face să tresară speriată când i se arată că nici aici chiar oamenii nu sunt în stare să realizeze nimic — de parcă ar topi gheața în care aceștia fuseseră prinși și pe care se odihneau ca și cum s-ar fi aflat pe uscat, și i-ar lăsa din nou să fie târâți de curenți. Dar să nu uităm ironia, pentru că tocmai ea e aceea care le smulge această concluzie. Ea lipsește însă la Xenofon, întrucât observația e la el introdusă prin cuvintele τά δέ μέγιστα*** (evident, socratic ar fi sunat: mica dificultate care mai rămâne etc.). Pe de altă parte, nu trebuie să lipsească nici posibilitatea unei înclinări spre, sau a unei amenințări cu un punct de vedere dogmatic ce îi va fi fost caracteristic lui Socrate. Spre a motiva observația că zeii au păstrat cele mai de seamă secrete pentru ei, mai ales în ceea ce privește lucrurile finite, Socrate arată că nimeni nu-și cunoaște soarta viitoare și că, în consecință, neștiința aceasta e o stâncă din cauza căreia poate eșua orice bine-chibzuită asigurare. Ne-am fi așteptat mai degrabă ca, tocmai în momentul în care părea că i-a descris pe oameni ca lucrători independenți, Socrate să fi subliniat că oamenii nu sunt nici măcar împreună lucrătorii divinității,**** că întreaga lor activitate febrilă nu înseamnă nimic, sau e doar un mod de a primi, astfel încât, chiar dacă ar săpa cu forța mașinilor și nu cu mână de om, arând brazde adânci de stânjeni întregi, tot n-ar găsi pământ rodnic, dacă n-ar voi divinitatea. Pentru că neștiința în privința propriei sorți finite, pe care Socrate o subliniază ca pe un dat comun întregului neam omenesc, n-a fost, desigur, niciodată un fapt necunoscut oamenilor, pe când incapacitatea totală, care în domeniul faptei e adevărata analogie a neștiinței totale din domeniul cunoașterii, a avut întotdeauna nevoie de îndreptările unui Socrate. — S-ar putea obiecta, ce-i drept, că în pasajul tocmai menționat e vorba chiar de această cădere a sorților, de posibilitatea, ascunsă în sfatul de taină al zeilor, ca numitul contrast să fie între ceea ce nu se poate lua niciodată în calcul și ceea ce se dovedește calculabil, cu toată certitudinea, de la prima

Xenofon, contemplația rătăcitoare hoinărește mereu prin poliedru, înșelându-se probabil adesea pe sine când, deși mai are o bună distanță de mers, crede că are înainte adevărata infinitate[xv] și de aceea, asemenea insectei cățărate pe marginea poliedrului, cade din cauză că aparenta infinitate era doar un unghi. Unul din punctele de pornire ale învățăturii socratice

---

vedere. Dar oricine va recunoaște, în orice caz, că ironia lipsește aici și că sensul pe care l-am sugerat mai înainte ar dovedi o mai mare înțelegere socratică a naturii și ființei omului, întrucât în acest caz Socrate l-ar face pe om să intre în coliziune nu cu întâmplarea, ci cu necesitatea. E, desigur, cu putință ca recolta țăranului să fie distrusă de grindină, dar că, în ciuda a tot ce întreprinde omul, forța germinativă nu se află în pământ dacă nu vrea divinitatea — aceasta e o negație mult mai profundă. Una e o concepere a posibilității ca posibilitate, cealaltă o încercare de a face chiar realitatea să se arate ca posibilitate ipotetică. — Să luăm un alt exemplu, unde Socrate pare să se apropie de ironie chiar și în versiunea lui Xenofon; e vorba de cunoscutul dialog cu Kritias și Charikles, *Mem*. I, 2. Dar Socrate se mișcă aici mai degrabă pe teritoriul sofisticii (§ 36 μηδ' ἀποκρίνωμαι οὖν, ἔφη, ἄν τίς με ἐρωτᾷ νέος, ἐὰν εἰδῶ, οἷον, ποῦ οἰκεῖ Χαρικλῆς ; ἤ, ποῦ ἐστι Κριτίας*****) și de aceea e ironic doar în măsura în care sofistica se poate apropia de ironie, fiind însă diferită de ea din punct de vedere calitativ. Despre aceasta însă, mai târziu. În mod straniu însă, Charikles e cu adevărat mai spiritual decât Socrate; cel puțin, cunoscutul său răspuns: φυλάττου, ὅπος μὴ καί σὺ ἐλάττους τὰς βοῦς ποιήσῃς****** îl depășește cu mult pe acesta. Am dezvoltat aceste două exemple mai îndeaproape spre a arăta că, până și acolo unde Xenofon se apropie cel mai mult de o concepție despre Socrate, nu ajunge să-l vadă ca pe un Ianus Bifrons, ci vede doar ceva ce nu e nici unul, nici celălalt dintre chipuri.

* În elină în original: „Dar cele mai de seamă cunoștințe, zeii le-au păstrat pentru ei înșiși, pentru că nici cel care s-a îngrijit de pământul său nu poate ști cine va culege roadele etc."

** În elină în original: „În privința consecințelor unor lucruri ce nu puteau fi prevăzute, îi trimitea la oracol să întrebe dacă era cazul să facă lucrul respectiv."

*** În elină în original: „Dar cele mai de seamă". (*N.t.*)

**** Împreună lucrătorii divinității — expresie preluată de la Apostolul Pavel (v. 1 Corinteni *3*, 9; 2 Corinteni *6*, 1; 1 Tesaloniceni *3*, 2). Ideea conform căreia creștinul lucrează împreună cu Domnul apare și în Filipeni *2*, 13 și urm. (*N.t.*)

este la Xenofon *utilul*. Dar utilul e tocmai poliedrul care corespunde infinităţii interioare a binelui care porneşte din sine şi se întoarce la sine, nefiind indiferent faţă de nici unul din elementele sale şi mişcându-se în ele toate, pe de-a-ntregul în toate şi pe de-a-ntregul în fiecare luat în parte. Utilul are anume o dialectică infinită, şi deopotrivă o dialectică infinită rea. Cu alte cuvinte, utilul e dialectica exterioară a binelui, negaţia acestuia, care detaşată ca atare devine un imperiu al umbrelor, unde nimic nu durează, ci totul e lipsit de formă şi de structură, topindu-se şi volatilizându-se, totul după privirea inconstantă şi *superficială* a celui care o contemplă, pentru care fiecare existenţă individuală nu e decât o infinit divizibilă existenţă de fracţie, într-un calcul etern. (Utilul mediază totul pentru sine, chiar şi inutilul, deoarece, aşa cum nimic nu este în mod absolut util, nimic nu poate fi nici în mod absolut inutil, absoluta utilitate fiind doar un moment fugitiv, în nestatornica vieţii schimbare). Acest punct de vedere general asupra utilului poate fi găsit dezvoltat în dialogul cu Aristip[xvi], *Mem*. III, 8[xvii]. În timp ce la Platon, Socrate porneşte mereu cu subiectul său din concreteţea întâmplătoare în care îl văd cei care îl înconjoară, conducându-l spre abstracţiune, la Xenofon, Socrate e chiar el cel care demolează încercarea lui Aristip — de acord, slabă — de a se apropia de idee. Nu e nevoie să dezvolt pe larg cuprinsul acestui dialog, deoarece atitudinea lui Socrate dezvăluie încă de la început priceperea sa în duel şi legea întregii cercetări. La întrebarea lui Aristip dacă a văzut ceva bun, el răspunde în §3: ἆρά γε, ἔφη, ἐρωτᾷς με, εἴ τι o□δα πυρετοῦ ἀγαθόν;[xviii], prin care raţionamentul discursiv este imediat sugerat. Întregul dialog urmează apoi în modul acesta, cu o imperturbabililtate care nu ocoleşte aparentul paradox (§ 6):

***** În elină în original: „Atunci, spuse el, să nu răspund dacă un tânăr m-ar întreba ceva ce ştiu, de exemplu, unde locuieşte Charikles, sau unde e Kritias ?“(*N.t.*)

****** În elină în original: „Ai grijă, să nu reduci chiar tu numărul vitelor.“ (*N.t.*)

ἆρ' οὖν, ἔφη, καὶ κόφινος κοπροφόρος καλόν ἐστιν; Νὴ Δί', ἔφη, καί χρυσῆ γε ἀσπὶς αἰσχρόν, ἐὰν πρὸς τὰ ἑαυτῶν ἔργα ὁ μ□ν καλῶς πεποιημένος ᾖ, ἡ δ□ κακῶς.[xix] Cu toate că am citat doar acest dialog ca exemplu, și de aceea trebuie să mă rezum doar la impresia totală care este forța vitală a acestui exemplu, voi atrage atenția totuși, întrucât am citat acest exemplu *instar omnium,*[xx] asupra unei dificultăți legate de modul în care Xenofon introduce acest dialog. Anume, el dă de înțeles că a fost o întrebare-capcană a lui Aristip, spre a-l pune pe Socrate în încurcătură prin dialectica infinită implicată în bine, când e înțeles ca util. Dă de înțeles că Socrate i-a întrevăzut viclenia. Ar fi atunci posibil ca întregul dialog să fi fost păstrat de Xenofon ca un exemplu al gimnasticii lui Socrate. S-ar putea crede că întregul comportament al lui Socrate ascunde o latentă ironie, că, intrând aparent nesuspicios în capcana întinsă de Aristip, de fapt a distrus complotul, făcându-l pe Aristip să fie cel care, împotriva voinței sale, e nevoit să afirme argumentul pe care socotise că Socrate îl va sublinia. Dar oricine îl cunoaște pe Xenofon va găsi desigur cu totul improbabil acest lucru. Spre a ne liniști și mai mult, Xenofon a dat și un motiv cu totul diferit pentru care Socrate s-ar fi purtat astfel, anume „pentru a le fi de folos celor din preajma sa." Ceea ce arată limpede că, după părerea lui Xenofon, Socrate e profund serios când reduce infinitatea entuziasmantă a cercetării la subiacenta infinitate rea a empiricului.

Comensurabilul este acum, în genere, arena în care evoluează Socrate, și activitatea sa constă în cea mai mare parte în a încercui întreaga gândire și făptuire a omenirii cu un zid de netrecut, care exclude orice trafic cu lumea ideilor. Studiul științelor nu trebuie nici el să transgreseze acest cordon de carantină (*Mem*. IV, 7). Din geometrie[11], omul nu trebuie

[11] Compară cu acestea accentul pus de Socrate în *Republica,* Cartea a VII-a, pe geometrie și semnificația ei de a duce gândul de la devenire la ființă, astfel încât atunci „când geometria silește la contemplarea ființei ne folosește, iar când își dă silința doar în vederea devenirii, nu ne folosește" (*Cf.* Platon, ediția Ast, vol. IV. p. 404)*. Dar devenirea

să învețe decât atât cât e necesar pentru a-și supraveghea măsurarea corectă a terenurilor sale; studiul mai avansat al astronomiei nu e recomandabil și Socrate avertizează împotriva speculațiilor lui Anaxagoras; pe scurt, orice știință e redusă *zum Gebrauch für Jedermann.*[xxi]

Același lucru se întâmplă *în toate domeniile*; observațiile sale asupra naturii sunt fabricate la grămadă, teleologie finită, într-o mulțime de tipare. — Concepția sa despre prietenie nu poate fi învinuită de exaltare. E adevărat că nu crede despre un cal[12] sau un măgar că au valoare cât un prieten, dar de aici nu rezultă, desigur, defel că mai mulți cai și mai mulți măgari n-ar avea mai multă valoare ca un prieten. Și acesta e același Socrate despre care Platon, pentru a descrie infinitatea sa interioară față de prieteni, folosește o expresie senzual-intelectuală precum παιδεραστεῖν μετὰ φιλοζοφίας[xxii], ba chiar Socrate însuși spune în *Banchetul* că singurul lucru la care se pricepe este ἐρωτικά[xxiii]. Și când, în *Mem.* III, 11, îl auzim pe Socrate discutând cu îndoielnica damă Theodota și lăudându-se cu elixirele de amor pe care le are pentru a-i atrage pe tineri, suntem la fel de scârbiți de el ca de o cocotă bătrână care încă se mai crede ademenitoare — ba suntem chiar și mai dezgustați, fiindcă nu l-am fi crezut vreodată pe Socrate în stare de așa ceva. — Și mai găsim același mod de a fi cu picioarele pe pământ, în finitudine, când vine vorba de numeroasele plăceri ale vieții, în timp ce Platon îl crediteaza pe Socrate cu un fel de sănătate asemenea zeilor, care face lipsa de moderație imposibilă

(γένεσις) e în mod clar varietatea empirică. Imediat apoi vorbește despre astronomie, spunând că prin aceste științe se purifică și se trezește un simț sufletesc mai valoros decât o mie de ochi, mustrându-i de aceea atât pe astronomi, cât și pe muzicieni, pentru că rămân la învățătura empirică despre mișcare și la învățătura empirică despre armonie.

* Citat din *Republica*, 526 e. Indicațiile bibliografice ale lui Kierkegaard sunt după ediția lui Friedrich Ast, *Platonis quae extant opera,* 11 volume, Leipzig, 1819–1832. (*N.t.*)

[12] *Mem.* II, 4; I, 3, 4.

și totuși nu-i răpește plăcerea, ci, dimpotrivă, i-o dă în cea mai deplină măsură.[13] Când Alcibiade ne spune în *Banchetul* că nu l-a văzut niciodată beat pe Socrate, dă în același timp de înțeles că ar fi fost imposibil ca el să se îmbete, și într-adevăr îl vedem în *Banchetul* băgându-i pe toți sub masă la băutură: Xenofon ar fi explicat acest lucru, desigur, prin faptul că el nu depășise niciodată acel *quantum satis*[xxiv] al regulii verificate prin experiență. Așadar Xenofon nu portretizează în Socrate acea frumoasă, armonioasă unitate dintre determinarea naturală și libertate care poartă denumirea de σωφροσύνη[xxv], ci un neplăcut amestec de cinism și filistinism. Concepția sa despre moarte apare la fel de sărăcăcioasă, la fel de îngustă. Acest lucru se vădește la Xenofon când Socrate vede partea bună din faptul că va muri eliberându-se de slăbiciunile și poverile bătrâneții, *Mem.* IV, 8, 8. E adevărat că în *Apărare* găsim mai multe trăsături poetice, precum în §3, unde Socrate dă de înțeles că și-a pregătit apărarea de-a-lungul întregii vieți. Totuși, trebuie observat că nici chiar atunci când Socrate declară că nu se va apăra, Xenofon nu-l vede într-o măreție supranaturală (astfel cum e de exemplu divina tăcere a lui Christos în fața acuzatorilor săi), ci doar condus de grija daimonului său — poate inexplicabilă lui Socrate — pentru reputația sa postumă. Și când aflăm de la Xenofon (*Mem.* I, 2, 24) că Alcibiade era un om cât se poate de manierat, atâta timp cât se afla în preajma lui Socrate, dar mai târziu a devenit un desfrâbălat, ne minunăm mai degrabă că a rămas atâta timp alături de Socrate, decât

[13] *Banchetul,* în traducerea lui Heise, p. 97: „Când aveam tot ce ne trebuia, nimeni nu știa să se bucure mai mult de toate, și mai ales de băutură. Nu umbla după ea cu tot dinadinsul, dar, când era silit să bea, era mai tare decât noi toți și, lucru uimitor, nimeni nu l-a văzut vreodată pe Socrate beat."*

* *Banchetul*, 220 a. Trimiterile lui Kierkegaard se referă la primele trei volume din traducerea daneză a lui Carl Johan Heise, *Udvalgte Dialoger af Platon*, 8 volume, Copenhaga 1830–1857. (*N.t.*)

că a devenit mai târziu un destrăbălat. Pentru că dintr-un astfel de Christiansfeldt[xxvi] spiritual, dintr-o astfel de școală de corecție a mediocrității restrictive nu putea ieși decât destul de ahtiat după plăceri. În concepția lui Xenofon despre Socrate avem așadar *umbra parodiatoare* care corespunde ideii în manifestarea ei multiplă. În locul binelui avem utilul, în locul frumosului, folositorul, în locul adevărului, împrejurările, în locul simpatiei, lucrativul, în loc de unitatea armonioasă, spiritul pragmatic.

În fine, în ce privește *ironia*[14], nu găsim nici urmă de ea la Socratele lui Xenofon. În locul acesteia își face apariția sofistica. Dar sofistica e tocmai eternul duel al cunoașterii cu fenomenul, în slujba egoismului; duel care niciodată nu poate duce la o victorie decisivă, din cauză că fenomenul se ridică la loc la fel de repede precum cade. Și cum învingătoare nu poate ieși decât cunoașterea care, asemeni unui înger salvator, smulge fenomenul din moarte și-l trece din moarte în viață,[15] sofistica se vede în cele din urmă hărțuită de infinitele armate ale fenomenelor. Dar figura datorată vibrației sonore[xxvii], corespunzând acestui monstruos poliedru, infinitatea tăcută, interioară a vieții ce răspunde în vecii vecilor vuietului și larmei, e fie sistemul, fie ironia ca „negativitate infinită, absolută“[xxviii], desigur cu diferența că sistemul este infinit elocvent, iar ironia infinit tăcută. Astfel vedem că și aici Xenofon a ajuns în mod cu totul consecvent la opusul concepției platonice. Sofisme se găsesc însă într-o cantitate

[14] De aceea, la Xenofon ironicul nu e niciodată fericita plutire a ironiei care se odihnește în ea însăși, ci un mijloc de educare, fiind din această cauză ba încurajatoare față de cei de la care Socrate așteaptă cu adevărat ceva (*Mem.* III, 5, 24), ba doar pedepsitoare (*Mem.* III, 6).

[15] De aceea e nevoie de curaj pentru orice cunoaștere și numai cel care are curaj să-și sacrifice viața și-o mântuiește. Tuturor celorlalți li se întâmplă ce i s-a întâmplat lui Orfeu, care voia să coboare în infern pentru a o aduce de acolo pe soața sa, dar zeii i-au arătat doar o umbră a ei, întrucât îl considerau doar un sentimental cântăreț la liră, care n-avusese curaj să-și sacrifice viața din iubire.

considerabilă în *Amintirile*[16] sale, dar pe de o parte duc lipsă de poantă (de exemplu propozițiile scurte din *Mem.*, III, 13), pe de alta le lipsește elasticitatea ironică infinită, trapa[17] secretă prin care te prăbușești deodată — nu la o adâncime de o mie de stânjeni precum directorul de școală din piesa *Elfii*[xxix], ci în neantul infinit al ironiei. Pe de altă parte, sofismele sale aproximează la fel de puțin o opinie. Ca exemplu, citez *Mem*. IV, 4, 4, dialogul cu Hippias. Aici se arată de asemeni cum Socrate doar duce o întrebare până la un anumit punct, fără a o lăsa să-și răspundă sieși printr-o opinie. Anume, după ce dreptatea a fost definită ca totuna cu legalitatea, iar îndoiala față de legalitate (având în vedere că legile se schimbă, *cf.* §14) pare a fi potolită de observația asupra legalității recunoscute de toți, în toate timpurile (legea divină), el totuși se oprește după câteva exemple specifice, în care consecința proprie păcatului e evidentă. La fel în exemplul despre nerecunoștință, pomenit în § 24, prin care gândul ar fi trebuit redus înapoi la *harmonia praestabilita* de care

[16] *Mem*. IV, 2 . O întreagă țesătură de sofisme, mai ales § 22. *

* E vorba de o convorbire a lui Socrate cu Euthydemos despre dreptate. (*N.t.*)

[17] O excepție notabilă e *Mem.* IV, 4, 6: ἔτι γὰρ σύ, ἔφη, ὦ Σώκρατης, ἐκεῖνα τὰ αὐτὰ λέγεις, ἅ ἐγὼ πάλαι ποτέ σου ἤκουσα; καί ὁ Σώκρατης, ὃ δέ γε τούτου δεινότερον, ἔφη, ὦ Ἱππία, οὐ μόνον ἀεὶ τὰ αὐτὰ λέγω, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν · σὺ δ' ἴσως διὰ τὸ πολυμαθὴς ειναι περί τῶν αὐτῶν οὐδέποτε τὰ αὐτὰ λέγεις.* După cum se știe, aceeași remarcă, acum a lui Polos, și același răspuns al lui Socrate se găsesc în *Gorgias,*** și nu poate fi negat că adăugirea lui Xenofon (διὰ τὸ πολυματὴς ειναι***) nu face ironia mai profundă ci doar mai jucăușă.

* În elină în original: „E adevărat, Socrate, spuse el, că tot mai spui aceleași lucruri pe care te-am auzit spunându-le demult? Iar Socrate zise: ba e mai îngrozitor, Hippias, nu numai că spun același lucruri, ci și vorbesc despre aceleași lucruri; dar tu, poate din cauză că ești atât de învățat, nu vorbești niciodată despre același lucru." (*N.t.*)

** Un pasaj similar se găsește în *Gorgias* 490 e, dar cel cu care dialoghează Socrate nu e Polos, ci Callicles. (*N.t.*)

*** În elină în original: „din cauză că ești atât de învățat". (*N.t.*)

existența e pătrunsă, observația se oprește la superficialitatea că persoana nerecunoscătoare își pierde prietenii etc., și nu se înalță la ordinea mai perfectă a lucrurilor, unde nu e nici schimbare, nici umbră de mutare,[xxx] unde pedeapsa lovește fără a fi oprită de vreo finitudine; căci atâta timp cât ne mărginim la observații ce țin de exterior, ne-am putea de exemplu imagina ca nerecunoscătorul să nu fie ajuns din urmă de dreptatea care șchioapătă.

Mi-am încheiat acum expunerea concepției despre Socrate, așa cum se învârte ea prin caleidoscopul cutiei de minuni a lui Xenofon; în concluzie, vreau doar să-i rog pe cititori ca, în măsura în care se vor fi plictisit, să nu dea vina numai pe mine.

Platon

În cele precedente, cititorii vor fi avut și prilejul unor ocheade trase pe furiș către lumea care va deveni de acum încolo obiectul cercetării noastre. Nu negăm acest fapt, dar el își are motivul pe de o parte în ochi, care, privind fix prea mult o singură culoare, dezvoltă involuntar contrariul ei, pe de altă parte, iubirii mele poate cam tinerești pentru Platon, și pe de altă parte lui Xenofon însuși, care ar fi fost un tip de mâna a doua dacă n-ar fi avut în prezentarea sa goluri în care Platon se potrivește și pe care le umple atât de bine, încât îl întrevezi pe Platon în Xenofon *eminus et quasi per transennas.*[xxxi] Să fiu cinstit, după asta tânjea și sufletul meu și fără îndoială că dorința aceasta n-a scăzut pe parcursul citirii lui Xenofon. Critic al meu! Îngăduie-mi doar un cuvânt, o nevinovată paranteză, spre a da glas recunoștinței mele, recunoștința pentru ușurarea care m-a cuprins citindu-l pe Platon. Fiindcă unde s-ar mai găsi alinare dacă nu în liniștea infinită cu care, în tăcerea nopții, ideea se desfășoară din sine fără sunet, solemn, cu o sfântă blândețe și totuși cu atâta

măreție în ritmul dialogului, de parcă n-ar mai fi nimic altceva pe lume; unde fiecare pas e chibzuit și repetat încet, solemn, din cauză că ideile însele parcă ar ști că e timp și loc destul de mișcare pentru ele toate. Oare a fost vreodată odihna mai necesară în lume decât în zilele noastre, când ideile se aleargă una pe alta cu o grabă nebună, când ele își sugerează existența din adâncul sufletului doar prin bulbuci ieșiți la suprafața mării, când ideile nu se dezvoltă niciodată, ci sunt devorate încă în mugure crud, când de-abia își strecoară capetele în viață, că au și murit de tristețe, asemeni copilului despre care povestește Abraham a Santa Clara[xxxii], care în clipa nașterii s-a înspăimântat atât de tare de lume încât s-a retras de unde a venit?

Observații introductive

Așa cum un sistem are posibilitatea aparentă de a face din orice element un punct de plecare, dar această posibilitate nu devine niciodată realitate din cauză că fiecare element e definit în mod esențial *ad intra*[xxxiii], ținut și purtat de conștiința[18] proprie sistemului, tot astfel orice punct de vedere, și mai ales unul religios, are în realitate un punct de plecare extern specific, un dat pozitiv care în relație cu particularul se manifestă ca o cauzalitate mai înaltă, iar în relație cu ceea ce e derivat se arată ca *das Ursprüngliche*[xxxiv]. Căci individul năzuiește mereu să ajungă, pornind de la dat și prin acest dat, înapoi la odihna contemplativă pe care numai personalitatea o dă, la încrezătoarea dăruire care e reciprocitatea plină de mister a personalității cu simpatia. E probabil suficient să amintesc că o astfel de personalitate primitivă, un

[18] În cadrul sistemlui, orice element în parte dobândește o semnificație diferită de cea pe care o are în afara sistemului; are, cum s-ar spune, *aliud in lingua promtum, aliud pectore clausum*.*

* În latină în original: „Una pe limbă, alta închisă în piept". (*N.t.*)

astfel de *status absolutus* al personalității în contrast cu *status constructus*[xxxv] al neamului e dat numai o dată și poate fi dat numai o dată. Dar nu trebuie să omitem faptul că, prin analogie, repetatele luări de avânt ale istoriei pentru acest salt infinit au și ele adevărul lor. O astfel de personalitate, un astfel de *purtător nemijlocit* al divinului a fost *văzut* în Socrate de către Platon. Impactul esențial al unei astfel de personalități originare asupra neamului și relația sa cu acesta se împlinesc pe de o parte într-o comunicare a vieții și a duhului (când Christos suflă asupra discipolilor și spune: „luați Sfântul Duh"), pe de alta, într-o eliberare a forțelor legate ale individului (când Christos îi spune ologului :„Ridică-te și umblă!"), sau mai degrabă se împlinesc în ambele, în mod simultan. De aceea analogia poate fi dublă: fie pozitivă, adică fertilizantă, fie negativă, adică ajutându-l pe olog, pe individul care era risipit în-de-sine, să-și recapete elasticitatea originară, îngăduindu-i, în mod protector și atent, revigorarea în acest mod, revenirea la el însuși.[19] Dar în ambele analogii, relația cu o astfel de personalitate devine, pentru a doua persoană, nu doar incitantă ci epocală, fiind un izvor de viață veșnică[xxxvi] inexplicabil pentru individul însuși. Am putea spune: e fie cuvântul care creează, fie tăcerea, care naște și crește individul. Motivul pentru care am formulat aceste două analogii nu-i este poate, deocamdată, limpede cititorului, dar sper că va deveni limpede

---

[19] Veți fi, desigur, de acord cu mine că relația aceasta a personalității e o relație de iubire — și că de fapt amintește chiar de acea specie a ei care în dialogurile lui Platon îi e întotdeauna atribuită lui Socrate — „pederastia" — referindu-se bineînțeles la trezirea primei tinereți din somnul copilăriei și la conștientizarea de sine. Și veți fi de acord cu mine că dă un semn deloc nepotrivit despre parțialitatea cu care Socrate percepea, bucurându-se cu adevărat de ele, slăbiciunile mărunte ale discipolilor săi. Astfel, în *Banchetul* (Heise, p. 21) citim: „Aceștia nu se îndrăgostesc de un tânăr decât după ce el ajunge la vârsta când începe să aibă oarecare minte, adică atunci când stă să-i crească barba."*

* *Banchetul*, 181 d (*N.t.*)

mai târziu. Nu poate fi negat faptul că Platon a văzut în Socrate unitatea acestor două elemente, sau mai degrabă, că Platon a ilustrat în Socrate această unitate; că o altă concepție, care vedea o metaforă a activității maieutice a lui Socrate în faptul că Phainarete, mama lui, era moașă, a subliniat cealaltă parte a analogiei — acesta e un fapt știut de oricine.

Dar care e relația dintre Socrate cel platonic și cel real? Întrebarea nu poate fi eludată. Socrate traversează ca un fluviu întregul teritoriu fertil al filozofiei platonice; el e prezent pretutindeni la Platon. Nu voi cerceta aici îndeaproape cât a crezut de mult acest discipol recunoscător că îi datora lui Socrate, precum și cu câtă ardoare tinerească și-a dorit acest tânăr iubitor să-i fie dator, fiindcă nu iubea nimic dacă nu venea de la Socrate sau dacă Socrate nu era măcar co-propietar și co-știutor al acestor taine de iubire ale cunoașterii. Aceasta întrucât există un mod de a te exprima pe tine însuți față de un spirit afin, mod care nu e strâns în chingi de limitările celuilalt, ci crește atingând o amploare supranaturală în concepția celuilalt. Întrucât gândul se înțelege și se iubește pe sine abia atunci când e adoptat în ființa celuilalt, și astfel, pentru ființe armonizate în asemenea grad nu e doar neimportant, ci și imposibil să determine ce aparține fiecăreia din ele, din cauză că una din ele nu posedă nimic niciodată, ci posedă totul în cealaltă. La fel cum Socrate leagă într-un mod atât de frumos oamenii de divinitate, arătând că orice cunoaștere e reamintire, la fel Platon se simte în unitatea spiritului contopit cu Socrate într-un mod atât de inseparabil, încât pentru el orice cunoaștere e împărțită cu Socrate. Este limpede, desigur, că nevoia de a auzi propriile profesiuni de credință din gura lui Socrate trebuia să devină mult mai acută după moartea acestuia; că pentru Platon, Socrate trebuia să se ridice transfigurat din mormânt la o viață împărtășită și mai îndeaproape; că între teritoriul lui „al meu“ și „al tău“ confuzia trebuia să devină și mai mare, întrucât Platon oricât s-ar fi umilit, oricât s-ar fi simțit de

neimportant pentru a adăuga ceva la imaginea lui Socrate, tot nu putea să nu confunde între ele imaginea poetică și realitatea istorică. — După această observație generală cred că e momentul potrivit pentru a aminti că încă din Antichitate i s-a acordat atenție întrebării cu privire la relația dintre Socrate cel real și cel poetic la Platon, și că împărțirea dialogurilor în δραματικοί[xxxvii] și διηγηματικοί[xxxviii] care se găsește la Diogenes Laertios[xxxix] cuprinde un fel de răspuns. Dialogurile diegematice ar fi deci cele care sunt cele mai apropiate de concepția istorică a lui Socrate. Din această categorie fac parte *Banchetul* și *Phaidon*, și chiar și forma lor exterioară amintește de însemnătatea lor în această privință, după cum observă cu dreptate Baur, *op. cit.*, p. 122, notă: *Eben deswegen scheinen die Dialogen der andern Art, die diegematischen, bei welchen der eigentliche Dialog nur in einer Erzählung gegeben wird, wie Plato im Gastmahl alles dem Apollodor in den Mund legt, in Phaidon den Phaidon, den Echekrates und einige andere, was Sokrates an seinem letzten Tage zu seinen Freunden gesprochen, und was sich mit ihm zugetragen, erzählen läßt, durch ihre Form von selbst zu verstehen zu geben, daß sie einen mehr historischen Charakter an sich tragen*.[xl]

Nu pot eu să hotărăsc dacă acest aspect istoric în formă se referă doar la aparatul scenic, iar diferența față de dialogurile dramatice constă în faptul că în acestea din urmă dramatismul (ceea ce Baur numește *die äußere Handlung*[xli]) e creația poetică liberă a lui Platon, sau dacă ea se datorează faptului că majoritatea conținutului dialogurilor diegematice constă în gândurile lui Socrate însuși, iar conținutul dialogurilor dramatice — în opiniile lui Platon, pe care acesta le proiectează asupra lui Socrate. În schimb, sunt din nou nevoit nu doar să subsemnez, ci și să copiez corecta observație a lui Baur: *Wenn nun aber auch Plato mit Rücksicht auf diesen historischen Grund, diesen Dialogen gerade diese Form gab, so kann doch hieraus auf den historischen Charakter*

des Ganzen nicht geschlossen werden.[xlii] — Și astfel ne apropiem acum de importanta întrebare: *ce* anume aparține lui Socrate din filozofia platonică și *ce* aparține lui Platon, întrebare de neeludat, oricât de dureros ar fi să-i despărțim pe cei doi atât de strâns uniți. Aici sunt nevoit să regret că Baur nu îmi mai poate fi de ajutor, pentru că, după ce a arătat că era necesar ca Platon să se alăture pe de-o parte conștiinței populare (în asta vede el însemnătatea miticului) și pe de altă parte personalității lui Socrate ca punct pozitiv de plecare, Baur își încheie totuși întreaga cercetare declarând că însemnătatea esențială a lui Socrate rezidă în metodă.[20] Însă întrucât metoda, în relația sa absolută, necesară față de idee, nu este încă evidentă la Platon, se pune întrebarea în ce relație *s-a aflat Socrate față de metoda lui Platon*?

E important de aceea să luăm puțin în considerare metoda lui Platon. Oricine înțelege, desigur, că dialogul nu a devenit la Platon din întâmplare forma dominantă și că există un motiv mai profund. Nu pot cerceta aici pe larg relația dintre o dihotomie, așa cum se găsește la Platon, și acel tip de trihotomie asupra căreia insistă dezvoltarea modernă și, într-un sens mai strict, speculativă. (Voi vorbi puțin despre asta când voi dezvolta raportul dintre elementul dialectic și cel mitic, o dihotomie din dialogurile timpurii ale lui Platon.) Chiar dacă aș vrea să arăt necesitatea unei dihotomii la greci, recunoscând astfel valabilitatea ei relativă, nu e vreme aici pentru a arăta de asemeni relația ei cu metoda absolută. Dialogul disciplinat de către Socrate e, ce-i drept, o încercare de a lăsa gândul însuși să apară în toată obiectivitatea sa, dar lipsește, desigur, unitatea dintre concepția și intuiția care se succed, pe care o face posibilă doar trilogia dialectică. Metoda constă de fapt în a simplifica multiplele combinații ale vieții, prin a le reduce la o abreviere din ce în

[20] Întrucât ar fi prea lung citatul din Baur, fac trimitere pentru cititor la secțiunea care începe la p. 90, îl rog să citească pp. 90 și 91, și apoi p. 98.

ce mai abstractă; și întrucât Socrate își începe cele mai multe cercetări nu din centru, ci de la periferie, de la varietatea pestriță a vieții care se împletește cu sine la infinit, e nevoie de un grad destul de mare de artă pentru ca discuția să se dezvolte nu doar pe sine ci să dezvolte și abstracțiunea, nu doar pe cea a complicațiilor vieții, ci și pe aceea a complicațiilor create de sofiști. Această artă pe care o descriem aici e, se înțelege, cunoscuta artă socratică de *a pune întrebări*[21], sau, spre a aminti de necesitatea dialogului pentru filozofia platonică, arta de a convorbi. De aceea Socrate le reproșează sofiștilor atât de des și cu atât de profundă ironie că se pricep la vorbire, dar nu la con-vorbire. Ceea ce mustră el la expresia „a vorbi“ aflată în contradicție cu „a convorbi“ e egoismul elocinței care cere ceea ce s-ar putea numi frumusețea abstractă, *versus rerum inopes nugaeque canorae*,[xliii] și care vede în expresia însăși, ruptă de raportul ei față de idee, un obiect al pioasei venerații. Prin convorbire, în schimb, cel care vorbește e obligat să rămână la obiect,[22] aceasta firește

[21] Opusul acesteia e pretinsa artă a sofiștilor de a putea *răspunde*; de aceea sunt atât de dornici să-i întrebe cineva ceva, pentru ca înțelepciunea lor să poată izbucni, încât „să poată ridica toate pânzele sus și să se refugieze duși de o rafală puternică spre adâncimile adevărului, pierzând pământul din ochi“.* Drept exemplu putem folosi începutul dialogului *Gorgias*, unde atât Gorgias, cât mai ales Polos sunt tensionați ca niște vaci care n-au fost mulse la timp.

* Citat din *Protagoras*, 338 a, unde însă formularea nu e „spre adâncimile adevărului“, ca în traducerea lui Heise, ci are sensul de „în largul cuvintelor“. (*N.t.*)

[22] *Cf. Banchetul* (Heise, pp. 60 jos și 61 sus): „Agaton: Nu mă simt în stare, Socrate, să-ți stau împotrivă. Fie cum zici tu. Socrate: Nu, iubite Agaton, nu mie nu-mi poți sta împotrivă, ci adevărului. Să-i stai împotrivă lui Socrate e foarte ușor.“ v. și *Protagoras* (Heise, p. 152). Protagoras: „[...]Dar ce importanță are asta? Dacă vrei tu, să zicem că dreptatea este pioasă și pietatea este dreaptă. Socrate: Nu-i vorba să-mi faci mie pe plac, am zis eu; căci nu cer deloc să discutăm pe « dacă tu vrei » sau pe « dacă ți se pare ție », ci e vorba să ne lămurim și eu și tu. Vreau să zic prin asta că discuția e mai temeinică dacă am înlătura din ea pe « dacă ».“

însă numai când convorbirea nu e totuna cu o antifonie excentrică, unde fiecare își cântă partea fără să țină seamă de celălalt și care aduce a convorbire doar în măsura în care își iau unul altuia vorba din gură. Această concentricitate a convorbirii e exprimată într-un mod și mai definit prin faptul că ea e înțeleasă sub forma întrebării și a răspunsurilor.

Protagoras (Heise, p. 160): „Spunând el [Protagoras] acestea, cei de față izbucniră în aplauze pentru că vorbise frumos; iar eu am zis: sunt cam uituc, și când cineva îmi vorbește prea mult, uit despre ce era vorba. Așadar, după cum, dacă din întâmplare aș fi avut auzul slab, ca să stai de vorbă cu mine ai fi socotit că trebuie să-mi vorbești mai tare decât celorlalți, tot așa și acum, de vreme ce ai de-a face cu unul care e uituc, mai taie din lungimea răspunsurilor și fă-le mai scurte dacă vrei să te pot urmări." *Cf. Gorgias* (Heise, p. 21): Socrate: „[…] Dar să nu te cuprindă mirarea când, în curând, am să te întreb un lucru care pare clar. Cum am mai spus, îți voi pune asemenea întrebări, nu cu gândul la tine, ci fiindcă doresc ca discuția să înainteze către țintă și ca să nu ne deprindem a anticipa cu mintea întâmpinările și răspunsurile reciproce. Dimpotrivă, eu doresc ca tu să-ți dezvălui până la urmă gândul, potrivit principiilor ce te călăuzesc." De aici, acea încăpățânare în a rămâne la obiect, care nu se lasă deranjată de nimic, *Cf. Gorgias* (Heise, p. 68). „Socrate: Vrei să mă înspăimânți, nobile Polos, nu să mă combați cu dovezi, ca și adineauri, când ai chemat martori împotriva mea[…]" Și mai încolo (p. 68): „Socrate: De ce râzi, Polos? Nu cumva este un nou mod de respingere a adversarului, să râzi de ce spune el, fără să-i aduci nici o dovadă? " Socrate nu ia, așadar, niciodată în seamă dacă mai mulți au sau nu aceeași opinie și îl interesează doar a cui e opinia corectă. Polos ia ca argument faptul că toți cei aflați de față sunt de acord cu el și îl îndeamnă pe Socrate să-i întrebe (p. 68): „Socrate: Polos, nu fac parte dintre oamenii politici ; anul trecut am fost ales consilier, prin sorți, iar când tribul meu a fost chemat să ia conducerea și eu am fost obligat să fac votarea, n-am știut nici măcar atâta și am stârnit râsul adunării. Nu mă pune deci să cer votul celor de față […] În adevăr, eu nu știu să aduc în apărarea părerilor mele decât o singură mărturie și las deoparte pe toți ceilalți martori. " (În contrast cu această seriozitate socratică, atât de trează și atentă la obiect, ca a paznicului lângă prizonierul său, îl vedem pe Socrate nu o dată căutând despărțirile și întâlnirile ușoare ale dialogului și erotismul care rezidă în ele. Așa cum Phaidros îi reproșează în *Banchetul* (Heise, p. 47): „Dragul meu Agaton, bagă de seamă, dacă i te potrivești lui Socrate și începi să răspunzi

De aceea se cade să dezvoltăm mai îndeaproape ce înseamnă să pui întrebări.

A pune întrebări se referă pe de-o parte la relația individului *cu obiectul*, iar pe de alta, la relația individului *cu un alt individ*. — *În primul caz*, a pune întrebări înseamnă năzuința de a elibera fenomenul de orice raport finit cu subiectul. Când întreb, nu știu nimic și mă raportez pur receptiv la obiectul meu. În acest sens întrebarea socratică e, deși de departe, totuși neîndoielnic analogă negativității la Hegel, doar că negativitatea la Hegel e un element necesar al gândirii înseși, o definiție *ad intra*, în timp ce la Platon negativitatea e vizibilizată și astfel plasată în afara obiectului, în individul care întreabă. La Hegel, gândirea n-are nevoie să întrebe din afară, pentru că ea se întreabă pe sine și își răspunde sieși, în sine; la Platon, ea răspunde doar în măsura în care e întrebată, dar numai întâmplător e sau nu întrebată, iar felul în care e întrebată e nu mai puțin întâmplător.

---

la întrebările lui, puțin o să-i mai pese de ce se întâmplă în continuare. Lui atâta îi trebuie, să pună mâna pe cineva cu care să stea de vorbă, mai ales când acela e un tânăr frumos."* Dialogul iubiților e însă, în general, cu totul opus vorbirii propriu-zise despre un obiect, și pe cât e de înălțător pentru îndrăgostiți, pe atât de puțin interesant e el pentru cineva din afară.) În *Phaidros*, Socrate dă de aceea și sfatul demn de Till Eulenspiegel** (Ast, vol. I, p. 148, § 237 c): περὶ παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύεσθαι, εἰδέναι δεῖ, περι οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλή, ἤ παντὸς ἁμαρτάνειν ἀνάγκη,*** la fel cum Eulenspiegel le-a dat croitorilor importantul sfat să facă nod la ață dacă nu vor să piardă prima împunsătură.

* Pasajele citate în această notă sunt din: *Banchetul*, 201 c, *Protagoras*, 331 c, *Protagoras*, 334 c, *Gorgias*, 454 b, *Gorgias*, 473 d, *Gorgias*, 473 e-474 a, *Gorgias*, 473 c-474 a, *Banchetul*, 194 d. (*N.t.*)

** Personaj din cărțile populare germane, vestit pentru obiceiul de a păcăli lumea. În snoava la care se face aluzie, trimite o scrisoare tuturor croitorilor, spunându-le că o să-i învețe arta croitoriei, dar tot ce-i învață e făcutul nodului. (*N.t.*)

*** În elină în original: „În orice lucru, copilul meu, despre care îți propui să ai o judecată dreaptă, există un singur început adevărat: trebuie să știi despre ce anume judeci, altfel, în toate privințele, te înșeli negreșit." (*Phaidros*, 237 c). (*N.t.*)

Astfel, deși forma întrebării ar trebui să elibereze gândirea de orice definiție doar subiectivă, ea sucombă totuși, într-o altă privință, cu totul în fața subiectivului, atâta timp cât cel care întreabă e văzut numai într-un raport întâmplător cu ceea ce vrea să afle prin întrebări. Dacă însă înțelegi faptul de a întreba ca fiind într-un raport necesar cu obiectul întrebării, faptul de a întreba devine identic cu a răspunde. Și așa cum încă Lessing[xliv] a făcut cu atâta spirit diferența între a răspunde și a da un răspuns la o întrebare, tot așa la baza diferenței pe care am făcut-o noi se află o deosebire asemănătoare, anume deosebirea între a întreba și a interoga; adevăratul raport devine astfel cel între a interoga[xlv] și a răspunde.[23] E drept că tot rămâne aici ceva subiectiv, dar și acesta va dispărea, dacă amintim că motivul pentru care individul întreabă așa sau altminteri nu ține de întâmplare,[24] ci de obiect, de relația necesară care îi unește laolaltă. — *În al doilea caz*, obiectul e intermediar între cel care întreabă și cel care răspunde, iar dezvoltarea gândului are loc în acest mers alternant (*alterno pede*[xlvi]), în această șchiopătare în ambele părți. Aceasta e, firește, din nou o mișcare dialectică, dar cum elementul unității lipsește, întrucât în orice răspuns rezidă o mulțime de noi întrebări, nu e vorba aici de adevărata evoluție dialectică. Această înțelegere a întrebării și răspunsului corespunde semnificației dialogului, care e un fel de simbol al concepției eline despre relația dintre zeu și om, între care desigur există o relație reciprocă, dar nici un element de unitate (nici unitate nemijlocită, nici mai înaltă), iar dualitatea autentică lipsește de asemenea, deoarece relația se golește în simplă reciprocitate; asemenea unui *pronomen*

[23] Identitatea lor e atât de frumos exprimată în germană, unde a iscodi se spune *aushorchen*.

[24] La fel cum nuielușa descoperitoare de fântâni comunică într-un mod misterios cu apa ascunsă în pământ și nu răspunde dorinței căutătorului decât acolo unde e apă.

reciprocum[xlvii], nu are nominativ, ci numai *casus obliqui*[xlviii], și doar forme de dual și plural.

Dacă e corect ceea ce am dezvoltat până acum, se vede că intenția în punerea de întrebări poate fi dublă. Și anume, se poate pune întrebarea pentru a primi un răspuns cu deplinătatea dorită, și atunci cu cât mai mult întreabă cineva, cu atât mai profund și mai semnificativ devine răspunsul; sau se poate pune întrebarea nu pentru a primi un răspuns, ci pentru a absorbi, prin întrebare, tot conținutul aparent, lăsând astfel un gol în urmă. Prima metodă presupune, desigur, un plin, a doua, un gol; prima este metoda *speculativă*, a doua, cea *ironică*. Această ultimă metodă a fost în mod special practicată de Socrate. Când sofiștii, în bună companie, se încețoșau în propria lor elocvență[25], a fost plăcerea lui Socrate să introducă, în chipul cel mai modest și mai politicos de pe lume, un ușor curent[26] care în puțină vreme

[25] V. *Gorgias*, p. 38: „Socrate: Te rog, o Polos, schimbă forma de discurs neîntrerupt a expunerii tale, acea formă pe care ai vrut s-o pui în joc de la început. Polos: Cum? Nu-mi va fi mie îngăduit să vorbesc cât vreau mai pe larg? Socrate: Preabunule, ar fi groaznic pentru tine dacă, venind la Atena, cetatea celei mai largi îngăduințe de vorbire din toată Grecia, tu singur ai avea nenorocul să fii oprit de la cuvânt."*

* *Gorgias*, 461 d; Kierkegaard adaugă: „Te rog, o Polos." (*N.t.*).

[26] V. *Protagoras* pp. 145 și 146, mijloc: „Socrate: Acum, Protagoras, dacă mi-ai mai răspunde și la asta, aș zice că nu-mi mai lipsește aproape nimic."* Însă de „asta" depindea totul. — Sau, ca să luăm un alt exemplu: *Apărarea lui Socrate* (Ast, VIII, p. 98): Ὅτι μεν ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες ’Αθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπό τῶν ἐμῶν κατεγόρων, οὐκ οιδα· ἐγὼ δ’ οὖν καὶ αὐτὸς ὑπ’ αὐτῶν ὀλιγου ἐμαυτοῦ ἐπελαθόμην· οὕτω πιθανῶς ἔλεγον. ** Chiar și în *Banchetul*, împotriva lui Agaton (Heise, p. 54): „Chiar nu-ți dai seama, om minunat, că nu doar eu, ci oricine s-ar găsi în mare cumpănă având de vorbit după o cuvântare atât de frumoasă și atât de bogată în gânduri? Minunată în aproape toate părțile sale, dar sfârșitul! Gândește-te la sfârșitul ei: cine să nu rămână uimit auzind atâta frumusețe a vorbelor și a alcătuirilor de vorbe?"*** P. 55: „În prostia mea, credeam că, atunci când înalți o laudă cuiva, se cade întâi de toate să-ți întemeiezi spusele numai pe adevăruri [...] numai că, din cât s-a văzut, nu acesta este felul cel mai

să alunge toți aceşti aburi poetici. Într-adevăr, cele două metode au o puternică asemănare, în special în ceea ce priveşte tipul de observație care acordă atenție doar elementului; această similitudine devine chiar mai puternică deoarece întrebările lui Socrate erau în esență adresate subiectului cunoscător pentru a demonstra că, după ce totul a fost spus şi făcut, nu ştiau nimic. Orice filozofie care începe cu o presupoziție sfârşeşte în mod natural cu aceeaşi presupoziție, şi aşa cum filozofia lui Socrate a început cu aceea că nu ştia nimic, tot astfel s-a încheiat cu presupoziția că ființa omenească nu ştie chiar nimic; filozofia platonică a început din unitatea nemijlocită între gând şi ființă şi acolo a rămas. Direcția care s-a manifestat în idealism ca reflecție asupra reflecției, s-a manifestat şi în întrebările lui Socrate. Faptul de a pune întrebări — adică relația abstractă între subiectiv şi obiectiv — *a devenit pentru el principalul*. Voi încerca să lămuresc ceea ce am vrut să spun prin analiza mai atentă a uneia din afirmațiile lui Socrate din *Apărarea* lui Platon. În general, întreaga *Apărare* este perfect croită pentru obținerea unui concept clar al „activității ironice"[27] a lui Socrate. La primul

---

bun, ci altul: să înzestrezi lucrul lăudat cu ce crezi tu că este mai măreț şi mai frumos, fără să-ți pese dacă lucrurile stau aşa sau nu."**** V. *Protagoras*, pp. 170 jos şi 171 sus.*****

* *Protagoras*, 329 b. (*N.t.*)

** În elină în original: „Nu ştiu, bărbați ai Atenei, cum veți fi fost voi înrâuriți de acuzatorii mei, însă eu, ascultându-i, mai că am uitat de mine însumi, atât de convingător au vorbit." (*Apărarea lui Socrate*, 17 a) (*N.t.*)

*** *Banchetul*, 198 b. (*N.t.*)

**** *Banchetul*, 198 d. (*N.t.*)

***** *Protagoras*, 339 e. (*N.t.*)

[27] Într-adevăr, întreaga *Apărare* este o lucrare ironică, întrucât cea mai mare parte a acuzațiilor ajung să se reducă la nimic — nu în sensul obişnuit al cuvântului, ci la un nimic pe care Socrate îl dă drept sens al vieții sale, ceea ce iarăşi e o ironie; şi tot aşa, o ironie e propunerea lui de a fi bine hrănit în Prytaneion* sau de a i se da o amendă. Dar mai ales pentru că, de fapt, nu conține nici o apărare, fiind când, în parte, o luare peste picior a acuzatorilor săi, când, în rest, un agreabil taifas cu

punct al acuzării, formulat de Meletos, că Socrate e lipsit de respect față de zei, Socrate aduce în discuție cunoscuta afirmație a oracolului din Delfi, că el ar fi cel mai înțelept om. Povestește cum această afirmație l-a lăsat perplex un moment și cum, spre a verifica dacă oracolul spusese adevărul, s-a adresat unuia din cei mai recunoscuți înțelepți. Acest înțelept era un om de stat, dar Socrate și-a dat curând seama că era neștiutor. Apoi s-a adresat unui poet, dar când i-a cerut acestuia o explicație mai detaliată a propriilor poezii, a descoperit că nici el nu știa nimic despre ele. (Cu această ocazie, Socrate sugerează de asemeni că poezia trebuie considerată o revelație divină, din care poetul înțelege la fel de puțin pe cât de puțin înțeleg profeții și ghicitorii din frumoasele lucruri pe care le spun.) În fine, a mers la meșteșugari care, ce-i drept, știau ceva, dar, întrucât trăiau cu iluzia că se pricep și la altceva, intrau în aceeași categorie ca restul. Pe scurt, Socrate arată cum a navigat jur-împrejurul imperiului inteligenței și l-a găsit mărginit de un Okeanos de știință iluzorie. Vedem cât de temeinic și-a înțeles el datoria, cum și-a încercat experimentul cu fiecare forță inteligentă și acest lucru e, din punctul de vedere al lui Socrate, confirmat de faptul că toți cei trei acuzatori ai săi reprezentau cele trei mari forțe a căror nimicnicie, când se manifestă într-o personalitate, o dăduse în vileag. Anume, Meletos îi reprezenta pe poeți, Anytos pe meșteșugari și pe oamenii de

judecătorii. Cu acestea se potrivește și cunoscuta istorie că Socrate ar fi primit și citit un discurs de apărare al lui Lysias, declarând însă că nu considera că e cazul să-l folosească, deși era de părere că e un discurs excelent.**

* Clădire oficială pentru conducătorii Sfatului. A mânca în acest loc era o mare cinste acordată numai celor care aduseseră glorie statului (între care se aflau învingătorii la Jocurile Olimpice).

** Istoria despre faimosul orator Lysias (445–*cca* 380 î. Cr.) provine din Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, cartea a II-a, capitolul 5. (*N.t.*)

stat, iar Lykon pe oratori. Ba, mai mult, Socrate considera că e vocația sa divină, misiunea sa să meargă atât la compatrioți, cât și la străini, pentru ca atunci când aude despre unul că e înțelept, să ajute, în cazul în care i se pare că nu e așa, divinitatea, dovedind că nu e așa.[28] Din acest motiv, n-avusese timp[29]

[28] În această activitate contestatoare îi cuprinde pe toți, în special pe compatrioții săi: ταῦτα καὶ νεωτέρῳ καὶ πρεσβυτέρῳ, ὅτῳ ἄν ἐντυγχάνω, ποιήσω, καὶ ξένῳ καὶ ἀστῷ· μάλλον δέ τοῖς ἀστοῖς, ὅσῳ μοι ἐγγυτέρω ἐστε γένει· ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴστε.* *Cf.* Ast, vol. VIII, p. 128 § 30 a. Povestește că mulți l-au întovărășit, întrucât nu e neinteresant să vezi cum oameni care își închipuie că știu ceva ajung să fie convinși că nu știu nimic. ἐμοι δε τοῦτο, ὡς ἐγώ φημι, προστέτακται ὑπό τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐὸ ἐντυπίων καί παντὶ τρòπῳ ᾧπέρ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προσέταξε πράττειν. ** . Ast, vol. VIII, p. 136, § 33 c.

* „Această mustrare aș face-o oricui mi-ar ieși în cale: tânăr, bătrân, străin, concetățean, dar mai ales compatrioților mei, cu atât mai mult cu cât îmi sunt mai apropiați. Zeul, știți bine, îmi poruncește acestea." (*Apărarea lui Socrate*, 30 a) (*N.t.*)

** „Această sarcină mi-a fost hărăzită de Zeu, prin oracole, prin vise, în tot chipul, cum i se destăinuiesc câteodată omului ursita și porunca divină." (*Apărarea lui Socrate*, 33 c) (*N.t.*)

[29] În contrast cu acestea, îl rog pe cititor să-și amintească de relatarea lui Xenofon, în care Socrate era foarte ocupat să-și educe discipolii pentru a ajunge buni cetățeni. În *Apărarea* lui Platon, Socrate subliniază de aceea și importanța faptului de a fi persoană particulară, lucru în armonie cu întreg raportul negativ al lui Socrate față de viață; fiindcă a fi persoană particulară însemna în Grecia cu totul altceva decât înseamnă azi, pe vremea elinității orice individ fiind cuprins și purtat de viața publică într-un sens mult mai profund decât în vremurile noastre. De aceea, Callicles îl mustră (în *Gorgias*)* pe Socrate că tot continuă să se ocupe de filozofie, Callicles considerând că a filozofa e ceva care, asemeni bâlbâielii, nu poate fi îngăduit decât copiilor, un adult care continuă să filozofeze meritând să fie pedepsit. (*Cf.* Heise, p. 99) : „Cum spuneam adineauri, este ceva nebărbătesc pentru un om, oricât de înzestrat ar fi, să fugă de miezul orașului și de adunări din care, cum zice poetul, bărbații își trag un renume; e nebărbătesc ca, în loc de aceasta, să se afunde pentru tot restul vieții într-un ungher spre a șopti, cu trei-patru copilandri,

să facă nimic însemnat, nici în afacerile publice, nici în cele private, ajungând din cauza acestei *slujbe divine* în sărăcie, în toate privințele. Dar să revin la pasajul din *Apărarea lui Socrate*, despre care am mai vorbit. Socrate arată partea îmbucurătoare care constă în faptul de a intra după moarte în legătură cu marii oameni care au trăit înaintea lui și i-au împărtășit soarta și adaugă: καὶ δή καὶ τὸ μέγιστον, τοὺς ἐκεῖ ἐξετάζοντα καί ἐργευνῶντα, ὥσπερ τούς ἐνταῦθα, διάγειν, τίς αὐτῶν σοφός ἐστι καὶ τὶς οἴεται μέν, ἔστι δ' οὔ. [xlix] (Ast VIII p. 156, § 41 b). Ne aflăm aici într-un punct hotărâtor. Nu poate fi negat că Socrate cade aici aproape în ridicol prin zelul său de a iscodi, care nu-i lasă liniște nici chiar după moarte. Și cine se poate abține de la zâmbet, când își imaginează figurile grave din lumea de jos și în mijlocul lor pe Socrate, neobosit în activitatea lui de a interoga și de a le arăta că nu știu nimic. S-ar părea, ce-i drept, că Socrate însuși era de părere că unii dintre ei poate că erau înțelepți, întrucât spune că vrea să examineze care din ei e înțelept și care pare să fie astfel, dar de fapt nu e; însă trebuie să amintim că, pe de o parte, înțelepciunea aceasta nu e decât descrisa ignoranță[30], iar pe de

---

în nu știu ce discuții, și să nu rostească niciodată un cuvânt liber, puternic și la locul lui." ** — Nu cred că mai e cazul să-i amintesc cititorului atent câtă asemănare are acest discurs al lui Callicles cu păstrarea științifică a măsurii pe care Xenofon îl face pe Socrate să o recomande.

* *Gorgias,* 484 c și următoarele (*N.t.*).

** Gorgias, 485 d și e. Poetul despre care vorbește Callicles e Homer. (*N.t.*)

[30] Cât despre măsura în care ar mai putea fi vorba despre o altă știință decât această ignoranță, o urmă slabă, o aluzie fugitivă la o știință pozitivă, Socrate spune el însuși în *Banchetul* (Heise, p. 10): „știința mea este fără îndoială de puțină seama, dar nu chiar ca un vis de părelnică"* — iar în *Apărare* interpretează cuvintele oracolului din Delfi după cum urmează: ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινος ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός.** V. Ast, vol. VIII, p. 112 , 23 a.

* Citat din *Banchetul*, 175 e. (*N.t.*)

** În elină în original: „Înțelepciunea omenească prețuiește foarte puțin, sau chiar nimic." (*Apărarea lui Socrate*, 23 a) (*N.t.*)

altă parte, că Socrate vrea să-i examineze pe cei de acolo la fel ca pe cei de aici, lucru care pare să însemne că marilor oameni de acolo nu le va merge, probabil, mai bine, cu prilejul acestui *tentamen rigorosum*,[1] decât le-a mers celor de aici, pe când erau în viață. Aici vedem ironia în toată divina ei infinitate, care nu lasă nimic să dăinuie. Asemenea lui Samson, Socrate înșfacă stâlpii care sprijină cunoașterea și dărâmă totul în nimicul ignoranței. Oricine va admite că asta este ceva *autentic socratic*, dar nu va deveni *niciodată* platonic. Astfel am ajuns aici la una din duplicitățile din Platon, care reprezintă chiar urma pe care voi merge pentru a găsi ceea ce e pur socratic.

Diferența descrisă anterior dintre a pune întrebări pentru aflarea conținutului, și a pune întrebări pentru a face de râs se arată acum într-o formă mai definită, cea a relației dintre *abstract* și *mitic* în dialogurile lui Platon.

Pentru a lămuri mai îndeaproape toate acestea, voi examina câteva dialoguri mai amănunțit, pentru a arăta cum se poate rotunji abstractul în ironie, și cum poate miticul să vestească o speculație mai plină de miez.

În primele dialoguri platonice abstractul se rotunjește în ironie

Banchetul

Dialogurile *Banchetul* și *Phaidon* constituie puncte de cotitură în concepția despre Socrate, întrucât, după cum s-a spus de atâtea ori, primul îl descrie pe filozof în viață, celălalt în moarte. În *Banchetul* se regăsesc cele două tipuri de prezentare pe care le-am numit mai înainte, modul dialectic și modul mitic. Miticul începe când Socrate se dă pe sine la o parte și îi dă cuvântul vizionarei Diotima din Mantineea. Ce-i drept, Socrate observă la sfârșit că el însuși încerca acum să-i con-

vingă pe alții de același lucru; cu alte cuvinte, ne face să ne îndoim dacă discursul nu e de fapt, fie și la mâna a doua, al lui. Cu toate acestea, nu putem de aici conchide nimic în legătură cu relația istorică a miticului cu Socrate. Acest dialog mai încearcă să atingă și într-un alt mod deplina cunoaștere, exemplificând, în final, erosul conceput abstract prin persoana lui Socrate, în discursul lui Alcibiade, care se îmbătase; dar acest discurs nu poate, desigur, să ne furnizeze mai multe lămuriri în legătură cu problema dialecticii socratice. Vom cerceta acum mai îndeaproape dezvoltarea dialectică din cadrul acestui dialog. Dar oricine a citit acest dialog cu oarecare atenție va fi desigur de acord cu observația noastră de mai sus, că metoda constă „în a simplifica multiplele combinații ale vieții, prin a le reduce la o abreviere din ce în ce mai abstractă“; căci prezentarea finală a felului de a fi al lui Eros nu inspiră deloc ceea ce expirase dezvoltarea care o precedase, ci reflecția urcă mereu, ridicându-se tot mai mult deasupra atmosferei, până când respirația aproape că se sufocă în eterul pur al abstracțiunii. Discursurile precedente sunt așadar înțelese nu ca elemente ale concepției finale, ci mai degrabă ca un soi de greutate pământească de care gândul trebuie să fie tot mai mult eliberat. Dar dacă precedentele moduri de prezentare ale iubirii nu se află într-un raport necesar cu prezentarea din final, ele sunt în schimb în relație unele cu altele, întrucât sunt discursuri despre iubire care pornesc de la punctele eterogene de vedere întâlnite în viață, prin care vorbitorii, ca niște forțe aliate, înconjoară întregul teritoriu al naturii reale a iubirii, care în concepția lui Socrate se dovedește la fel de invizibilă ca punctul matematic, întrucât e abstractă, și din acest punct nu mai pornesc din nou variile concepții relativ strâmbe. Toate aceste discursuri sunt ca un ochean extensibil, o prezentare e urmată ingenios de alta și e atât de efervescentă liric, încât se aseamănă cu vinul pus în cristaluri șlefuite artistic, ca să nu te îmbete doar vinul spumos pe care-l conțin, ci și

infinita refracție, marea de lumină care răsare atunci când privești în adâncul său. Deși relația dintre dialectic și mitic nu e atât de puternic evidentă în *Banchetul* cum e, de exemplu, în *Phaidon*, deși acest dialog e mai puțin util pentru scopul meu, el are totuși avantajul de a sublinia în mod hotărât ce spune Socrate și ce a auzit el de la Diotima.

Începe Phaidros. El descrie ceea ce e etern în eros. Eros învinge chiar și timpul, ceea ce se arată prin faptul că nu are părinți; în om, el învinge nu doar asupra a tot ce e meschin cu ajutorul entuziasmantei roșeli a modestiei, ci și asupra morții și își aduce astfel obiectul iubit din lumea de jos, fiind pentru aceasta răsplătit de zeii care sunt ei înșiși profund mișcați. Pausanias se concentrează asupra naturii duale a lui Eros, însă nu așa încât această dualitate să fie înțeleasă într-o unitate negativă, ca în prezentarea Diotimei, unde Eros e un fiu al lui Poros și al Peniei.[li] Una din ele, iubirea cerească, e fiica lipsită de mamă a lui Uranos; cealaltă, aceea comună, e mult mai tânără și are la bază diferența dintre sexe. Pausanias continuă prin a discuta semnificația pederastiei cerești, care iubește ceea ce e spiritual la bărbat și de aceea nu e trasă în jos și degradată de sexualitate. Întrucât pe Aristofan îl apucase sughițul, acesta declară că era obligația medicului Eryximachos fie să-i alunge sughițul, fie să vorbească în locul lui. Drept care începe Eryximachos. El continuă după cum crede observația lui Pausanias, dar de fapt concepe dihotomia iubirii dintr-un alt unghi decât acesta. În timp ce Pausanias rămăsese la două moduri de iubire a căror diferență încercase să o prezinte, Eryximachos consideră lucrurile în raport cu faptul că pentru fiecare moment de iubire e nevoie de doi factori, și demonstrează acest lucru cu privire la natură, din punctul său de vedere, al medicului. Iubirea e, așadar, unitatea între factorii adverși — și tocmai din cauză că Asklepios se pricepea să le infuzeze iubire lucrurilor celor mai opuse (frigului și căldurii, amărăciunii și dulceții, uscăciunii și umidității) a devenit el creatorul artei medicale. Același lucru se repetă pretutindeni în natură; anotimpurile și

starea vremii etc. depind de asemenea de exprimarea iubirii; la fel stau lucrurile și cu sacrificiile și cu tot ce ține de arta profeției, întrucât aceasta reprezintă comuniunea dintre zei și oameni. Întregul său discurs e un fel de fantezie asupra filozofiei naturii.[31] După ce Aristofan s-a oprit din sughiț (cu care ocazie sugerează și un alt raport de opoziție decât cel descris mai înainte de medic, întrucât fusese prin strănut eliberat de sughiț) ia cuvântul și explică, mai profund decât oricare altul dintre vorbitorii precedenți, raportul de opoziție din iubire, ilustrându-l prin opoziția dintre sexe și prin tăierea în două a oamenilor de către zei; ba el sugerează chiar posibilitatea ca zeilor să le vină ideea de a tăia în două oamenii încă o dată, dacă aceștia nu sunt mulțumiți de ceea ce sunt: jumătăți ale unui om, „întrucât noi, tăiați în jumătate ca niște cambule am devenit din unul, doi“[lii]. Și apoi dă frâu liber capriciilor sale, atât descriind indiferența originară a sexelor și starea oamenilor în acest context, cât și percepând cu adâncă ironie elementul negativ din iubire, dorul jumătăților de a redeveni un întreg; și în timpul întregii relatări aristofanice ajungem să ne gândim involuntar la zei, care probabil s-au distrat copios văzând aceste jumătăți de om care, amestecate într-o harababură de nedescris, încercau să redevină oameni întregi. După Aristofan vorbește tragedianul Agaton; discursul său e mai ordonat. El atrage atenția

[31] Altminteri însă e ceva neclar în discursul lui Eryximachos: el trece cu vederea, pe de o parte, necesitatea momentului nemijlocit al unității, legătura unificatoare care cuprinde dublul, și asta în ciuda faptului că citează cuvintele lui Heraclit, după care tot ce e în conflict cu sine însuși e și în consonanță cu propriul sine, la fel ca acordajul unei lire sau strângerea unui arcuș. Pe de altă parte, Erosul dublu e pentru el, la fel ca pentru Pausanias, doar ceva exterior, ca o subîmpărțire exterioară, iar nu un reflex al dublurii care rezidă în iubire și care rezultă cu necesitate din ea. Iubirea e, de aceea, ba raportul dintre cele opuse, ba un fel de raport personal față de cele opuse, ba e un *prius*, lipsit de conținut și aflat în afara acestei relații de opoziție, ba ceva care se opune opozițiilor. Pe scurt, relatarea sa e un amestec de tradiție și de poezie a naturii.

asupra faptului că toți ceilalți nu l-au lăudat atât pe zeu, cât au lăudat norocul oamenilor de a primi bunurile pe care le dăruiește zeul; dar nimeni nu a spus încă în ce fel e cel care împarte toate aceste bunuri. Agaton vrea de aceea să arate în ce fel e zeul și care sunt bunurile pe care le împarte celorlalți. Întregul său discurs e o odă despre Eros, care e cel mai tânâr din zei (mereu tânăr și întovărășit de tineri), cel mai delicat dintre ei (locuind în cel mai moale din toate lăcașurile, în inimile și sufletele zeilor și oamenilor, și ocolind orice fire aspră); culoarea lui e cea mai frumoasă (deoarece trăiește mereu printre flori) etc. etc. El le-a dăruit oamenilor orice măiestrie în artă, pentru că doar cei pe care îi însuflețește erosul devin celebri.

Întrucât o cercetare prea detaliată a discursului m-ar duce prea departe de subiect, mă voi ocupa acum de ultimul vorbitor, anume Socrate. În naivitatea sa, acesta crezuse că trebuie spus adevărul despre orice obiect pe care vrei să-l lauzi, acesta fiind esențialul, iar apoi poți să alegi din el cele mai frumoase aspecte și să le prezinți în modul cel mai demn de ele, „dar, după câte observ, nu acesta este felul cel mai bun, ci altul: să înzestrezi lucrul lăudat cu ce crezi tu că este mai măreț și mai frumos, fără să-ți pese dacă lucrurile stau așa sau nu. Iar dacă spui ceva neadevărat, atâta rău să fie. Astfel că, din cât mi se pare, ceea ce am statornicit noi din capul locului era ca fiecare din noi nu să-l laude pe Eros cu adevărat, ci să se prefacă bine că-l laudă.“[liii] Socrate purcede apoi, ca de obicei, la a pune întrebări; el începe cu una din autenticele întrebări socratice, menită să stoarcă totul; anume, dacă Eros e, conform naturii sale, iubire a ceva sau nu; fiindcă, dacă iubirea dorește, de asemenea, ceea ce e obiectul ei, înseamnă că ea nu-l posedă, ci îi duce lipsa; la fel și dacă această lipsă e considerată totuna cu dorința de continuă posesiune în viitor, deoarece e dorit cu adevărat ceea ce nu e avut, când cineva dorește să păstreze și în viitor ceea ce are. Iubirea e așadar dorință, dor după ceea ce nu ai și

dacă e iubire pentru frumos, atunci lui Eros îi lipsește frumusețea și n-o posedă. Cum binele e în același timp frumosul, înseamnă că lui Eros îi lipsește de asemenea binele. La fel a procedat Socrate cu toate ideile și vedem cum Socrate nu rupe coaja spre a ajunge la miez, ci golește miezul. Aici se încheie prezentarea lui Socrate, întrucât descrierea care urmează e doar o dare de seamă.[liv] Dacă nu și-a dat seama cititorul până acum de ceea ce am vrut eu să-l fac să vadă, sper că vom reuși împreună, dacă el mă va urmări cu atenție în continuare.

Socrate și-a început discursul cu oarecare ironie, dar aceasta era doar, dacă pot spune așa, o figură de stil ironică și el n-ar merita cu adevărat numele de ironist dacă s-ar fi distins doar prin talentul său de a vorbi ironic la fel cum alții vorbesc păsărească. Vorbitorii dinaintea lui spuseseră foarte multe despre iubire, spuse din care, ce-i drept, o mare parte nu se potriveau cu subiectul, păstrându-se totuși presupoziția că sunt multe de spus despre iubire. Acum Socrate dezvoltă subiectul pentru ei. Uite, iubirea e dorință, e lipsă etc. Dar dorința, lipsa etc. sunt nimic. Acum vedem metoda. Iubirea e eliberată din ce în ce mai mult de concretețea întâmplătoare în care se arătase în discursurile precedente și e redusă la determinarea sa cea mai abstractă, unde se arată nu ca iubire a unuia sau altuia, sau ca iubire pentru unul sau altul, ci ca iubire pentru ceva pe care nu-l ai. Adică dorință, dor. Acest lucru e, într-un anumit sens, foarte adevărat, dar în plus iubirea e de asemenea iubire infinită. Când spunem că Dumnezeu e iubire, spunem că el se comunică pe sine la infinit. Când vorbim despre ceea ce durează în iubire, vorbim de asemenea despre participarea la o plenitudine. Aceasta e partea substanțială în iubire. Dorul, dorința sunt ceea ce e negativ în iubire, adică negativitatea imanentă. Dorința, lipsa, dorul etc. sunt subiectivarea infinită a iubirii, spre a folosi o expresie a lui Hegel care amintește aici chiar ceea ce trebuie să amintească.[lv] Această determinare e în același timp cea mai abstractă, sau mai bine zis e ea însăși

abstractul, nu în sens ontologic, ci în sensul că duce lipsă de conținut. Poți, evident, fie să concepi abstractul ca pe ceva care constituie totul, să-l urmărești în mișcările sale tăcute și să-l lași să fie determinat în concret, să se dezvolte în el. Sau poți să pornești de la concret și având abstractul *in mente* să îl găsești în concret și cu ajutorul concretului. Nici una din variante nu e însă cazul lui Socrate. Nu la categorii reduce el relația; la el abstractul e o denumire cu totul lipsită de conținut. El pornește de la concret și ajunge la maximul abstract și acolo unde ar fi trebuit acum să înceapă cercetarea, el se oprește. Rezultatul la care ajunge el e, de fapt, determinarea indeterminabilă a ființei pure: iubirea *este*; întrucât adaosul: e dor, dorință, nu e o determinare, fiind doar o relație cu ceva care nu e dat. În același mod am putea reduce și cunoașterea la un concept cu totul negativ, definind-o ca dobândire, apropriere, întrucât acesta e, în mod evident, unul din raporturile cunoașterii față de obiectul cunoașterii, dar pe de altă parte e, de asemenea, posesiune. Dar așa cum abstractul, în sens ontologic, își are valabilitatea în speculație, la fel abstractul ca negativitate își are adevărul în ironie.

Aici ne aflăm din nou în fața unei duble situații la Platon: dezvoltarea dialectică e dusă până acolo unde dispare în abstractul pur; apoi începe un nou tip de dezvoltare care vrea să livreze ideea, dar întrucât ideea nu stă astfel într-o relație necesară cu dialecticul, vedem că devine improbabil să ne aparțină întreaga evoluție. Dar pe de altă parte nici nu poți atribui după bunul plac unuia ceva, iar altuia altceva, doar pentru ca fiecare să se aleagă cu ceva. Socrate și Platon trebuie să fi avut concepții care, oricât de diferite ar fi fost între ele, trebuie să fi avut *puncte esențiale de coincidență*; e vorba de concepția *ironică* (întrucât dialecticul ca atare nu constituie o concepție care să stea într-un raport esențial cu personalitatea) și de concepția *speculativă*. În ce măsură relatarea lui Socrate după Diotima duce lucrurile mai departe și ce semnificație trebuie atribuită dihotomiei

iubire–frumos (prin care elementul negativ e plasat în afară, iar elementul pozitiv e un chietism leneș, indolent chiar), în loc să fie văzute printr-o trihotomie laolaltă și să nu fie astfel expuse la ceea ce i se întâmplă Diotimei, anume că frumosul devine din nou frumosul în sine, ceva pur, abstract, după cum voi arăta mai încolo), toate acestea le voi analiza mai pe larg când voi trata miticul din dialoguri.

În cele de mai sus am făcut aluzie la observația generală că în *Banchetul* se caută o împlinire a ceea ce lipsea în concepția dialectică prin faptul că iubirea e *ilustrată* în *persoana* lui Socrate, astfel încât elogiile despre iubire sfârșesc într-un elogiu al lui Socrate. Chiar dacă ilustrarea ideii printr-o personalitate e un simplu element al ideii înseși, ea are totuși tocmai ca atare însemnătatea sa pentru expunere. Anume, mișcarea dialectică rămâne la Platon străină de ideea însăși, tocmai pentru că nu e dialectica proprie ideii, în oricât de ingenioși pași de dans s-ar mișca. De aceea, în timp ce restul vorbitorilor dibuiau, ca Baba-oarba, ideea, Alcibiade cel beat o prinde cu o nemijlocită siguranță, deși e cazul să observăm că starea de beție a lui Alcibiade pare a sugera că doar într-o nemijlocire potențată e el sigur de relația de iubire care, la trezie, i-ar fi creat întreaga nesiguranță înspăimântătoare și totuși atât de dulce. Dacă privim anume la caracteristicele relației de iubire dintre Socrate și Alcibiade, îi vom da desigur dreptate lui Alcibiade când spune cum l-a batjocorit Socrate pentru iubirea sa, adăugând: „și nu doar cu mine s-a purtat astfel, ci și cu Charmides, fiul lui Glaukon, Euthydem, fiul lui Diokles, și cu nenumărați alții. Pe toți i-a amăgit, prefăcându-se că e îndrăgostit de ei în timp ce lui îi place cel mai mult să fie el cel iubit, nu cel care iubește.“[lvi] Din acest motiv Alcibiade nu reușește să se desprindă de el. Se atașează de Socrate cu toată pasiunea: „Când îl ascult, inima mea bate mai cu putere decât a celor cuprinși de zbuciumul coribantic[lvii] și când vorbește, ochii mi se umplu de lacrimi.“[lviii] Ar fi imposibil ca alți vorbitori să aibă un asemenea efect asupra lui. Își simte cu nemulțumire starea de sclav,

viața însăși îi pare insuportabilă în această stare. Fuge de Socrate ca de sirene, își astupă urechile spre a nu rămâne lângă el până la adânci bătrâneți, ba deseori își dorește chiar ca Socrate să nu mai fie în viață și totuși știe că, dacă s-ar întâmpla una ca asta, ar fi infinit mai dureros pentru el. E ca mușcat de șarpe, ba e chiar mușcat de ceva mult mai dureros și încă în locul cel mai dureros, în inimă sau în suflet. Că relația de iubire dintre Socrate și Alcibiade era una intelectuală, aproape că nu mai e nevoie s-o amintesc. Dar dacă întrebăm acum ce însușiri ale lui Socrate făceau o astfel de relație nu doar posibilă, ci și necesară (întrucât Alcibiade observă, pe drept cuvânt, că nu numai el se afla în această relație cu Socrate, ci aproape toți cei care aveau de-a-face cu el), nu știu să răspund altceva decât că era *ironia lui Socrate*. Dacă relația lor de iubire ar fi constat într-un bogat schimb de idei sau într-o revărsare amplă dintr-o parte și o primire recunoscătoare a lor de cealaltă parte, ei ar fi avut desigur un al treilea element în care s-ar fi iubit unul pe altul, anume ideea, și o astfel de relație n-ar fi dat niciodată naștere unei asemenea neliniști pasionate. Dar tocmai pentru că esența ironiei constă în faptul că nu își dă niciodată jos masca, iar schimbul proteic de măști e la fel de esențial pentru ea, ea trebuia să-i provoace în mod necesar tânărului îndrăgostit atâta durere.[32] Însă la fel cum are ceva care sperie, ironia are și ceva deosebit de seducător și fermecător. Masca și misterul

[32] Ironia ridică individul din existența nemijlocită. Acesta e aspectul ei eliberator, dar apoi îl lasă să plutească asemeni coșciugului lui Mahomed, care conform legendei plutește între doi magneți, unul care atrage și altul care respinge. *

* Aluzie la o legendă despre un coșciug de metal din Medina care a fost ținut plutind în aer între doi magneți, preluată din *Istoria și faptele comparate ale multor mari eroi și oameni celebri, mai ales orientali și indieni*, de Ludvig Holberg (*cf. Adskillige store Heltes og berømmelige Mænds, især orientalske og indianske, sammenlignede Historier og Bedrifter* din *Ludvig Holbergs Udvalgte Skrifter*, ed. de K.L. Rahbek, 16 volume, Copenhaga, 1804–1809, vol. 10, 1807, p. 76). (*N.t.*)

ei, comunicarea telegrafică pe care o pornește din cauză că un ironist trebuie mereu înțeles de la distanță, simpatia infinită pe care o presupune, clipa evanescentă dar indescriptibilă a înțelegerii, care e îndată înlocuită de teama înțelegerii greșite — toate acestea îl țin pe ascultător prizonier cu legături de nedezlegat. Pe când individul se simte în prima clipă eliberat și amplificat prin contactul cu ironistul, când acesta se deschide pentru individ, în următorul moment individul se află în puterea ironistului — și probabil că la asta se referă Alcibiade când spune cum au fost ei înșelați de Socrate, astfel încât acesta a devenit iubit în loc de iubitor. Cum pentru ironist e de asemenea esențial să nu exprime niciodată ideea ca atare, ci doar să o sugereze în treacăt, luând cu o mână ceea ce dăduse cu cealaltă și ținând ideea ca proprietate personală, relația devine desigur și mai de nedesfăcut. Și astfel s-a dezvoltat de-acum în individ boala care e la fel de ironică precum sunt toate celelalte molime, făcându-l să se simtă cel mai bine când e cel mai aproape de dezintegrare. Ironistul e vampirul care a supt sângele celui iubit și care în același timp l-a răcorit cu evantaiul, l-a adormit și l-a chinuit cu vise neliniștite.

S-ar putea pune acum întrebarea: la ce bun toată această expunere? Voi răspunde: dintr-un *dublu* motiv. Mai întâi, pentru a arăta că până și în concepția lui Alcibiade despre Socrate esența acestuia e ironia, apoi pentru a sugera că relația de iubire dintre Socrate și Alcibiade și informația pe care am extras-o din ea cu privire la esența iubirii sunt negative. — Referitor la primul punct trebuie să amintim că unii comentatori au crezut că pot dovedi cu necesitate prezența unei enorme plenitudini a pozitivului la Socrate, luând ca mărturie entuziasmul cu care Alcibiade discută relația sa cu el.[33]

[33] *Anticipando*, îi reamintesc cititorului că aceeași problemă se va repeta sub o altă formă, când voi ajunge să discut dacă e necesar să presupunem o plenitudine a pozitivului la Socrate, spre a explica faptul că de la el au pornit atâtea școli filozofice.

Pare fi, de aceea, important să ne uităm pentru o clipă mai îndeaproape la natura acestui entuziasm. În sfera emoțiilor, acest entuziasm pare a fi o paralelă a ceea ce La Rochefoucauld numește *la fièvre de la raison* [lix] în sfera intelectului. Dacă altceva ar fi provocat acest entuziasm la Alcibiade (am încercat mai sus să demonstrez că ironia e, în orice caz, în stare de așa ceva) e sigur că acest lucru ar fi fost sugerat în elogiul lui Alcibiade. Să vedem. Alcibiade subliniază firea de Silen a lui Socrate: „Socrate zice tot timpul că nu știe nimic. Cât despre înfățișarea lui, nu este ea aceea a unui Silen? Ba bine că nu! În fapt toate acestea sunt doar un înveliș părelnic în care se ascunde, aidoma Silenului sculptat. Când însă îl deschizi, iubiți comeseni, nici nu vă puteți închipui ce belșug de cumpătare se află înăuntrul lui [...] El se preface față de oameni zeflemisindu-i, doar că atunci când lasă gluma și când Silenul se deschide, oare să fie cineva care să fi văzut statuile dinlăuntru? Mie mi s-a întâmplat să le văd de mult și mi s-au părut atât de frumoase și de minunate, atât de divine, încât am simțit că trebuie să urmez pe dată toate îndemnurile lui.“[lx] Despre aceasta pot fi zise următoarele: Pe de o parte, e greu de văzut ce vrea să spună de fapt Alcibiade, și de aceea n-ar fi cu totul nerezonabil să presupunem că Alcibiade nu avea nici el o imagine prea limpede despre toate acestea. Pe de altă parte, Alcibiade însuși sugerează că doar foarte rar se deschidea Socrate astfel. Iar dacă urmărim mai departe indicația lui Alcibiade observăm că folosește cuvintele „mie mi s-a întâmplat să le văd demult“. A văzut aceste imagini divine. Dacă e să gândim ceva în legătură cu această afirmație, trebuie să ne gândim fără îndoială la prezența personalității divine purtătoare de ironie, dar prin aceasta nu s-a spus nimic mai mult despre Socrate, decât ce se spune despre el *ca ironist*. Dar astfel de clipe de transfigurare nu demonstrează decât cel mult prezența κατὰ κρύψιν[lxi] a unei plenitudini divine, astfel încât nu se poate spune că plenitudinea pozitivă era ceea ce stârnea

entuziasmul. Dacă amintim în plus că elementul propriu lui Socrate era vorbirea, dialogul, s-ar părea că Alcibiade folosește într-adevăr expresia „a vedea“ cu o anumită emfază, și de asemenea e semnificativ să-l auzim pe Alcibiade spunând: „Lucru pe care până acum l-am lăsat deoparte: și spusele lui seamănă cu acei Sileni pe care poți să-i deschizi.“[lxii] Și aceasta pare să sugereze că Alcibiade se îndrăgostise în primul rând de personalitatea lui Socrate, de natura sa armonioasă, care totuși se împlinea într-un raport negativ față de idee și o privire fixă, omfalopsihică, asupra lui însuși. Ce-i drept, Alcibiade spune că atunci când vedea aceste discursuri deschise, ele erau în primul rând cele mai inteligente, apoi cele mai divine, cuprindeau cele mai multe imagini ale virtuții și lăsau o impresie adâncă asupra auditoriului. Dar dacă aceasta ar fi fost ceea ce ieșea în evidență, sau ceea ce sărea cel mai degrabă în ochi la discursurile lui Socrate, rămâne inexplicabil de unde provenea toată neliniștea pasionată și tot demonismul din iubirea sa, întrucât ne-am fi așteptat mai degrabă ca relațiile lui cu Socrate să fi contribuit la dezvoltarea în el a firii incoruptibile a unui suflet liniștit. De aceea și vedem că totul se sfârșește prin faptul că Socrate îl împinge din nou pe Alcibiade în largul mării agitate și acesta e, în ciuda beției sale, a entuziasmului și a cuvintelor mari, într-o relație la fel de apropiată cu Socrate ca întotdeauna. Ba Alcibiade e obligat să accepte că, așa cum „cuprins de dorința senzuală s-a culcat sub mantaua lui Socrate și a cuprins cu ambele brațe acest bărbat divin și cu adevărat demn de admirație, stând așa toată noaptea, și totuși disprețuit, luat în derâdere, batjocorit, în ciuda frumuseții sale, nu s-a sculat de lângă Socrate altfel decât dacă ar fi fost culcat lângă un tată sau un frate“[lxiii], tot așa trebuie să accepte și aici că Socrate îl respinge din nou cu observația că ținuse întregul discurs din gelozie pe Agaton: „Ca și când n-ai fi urmărit ce știu că urmăreai, să stârnești dezbinare între Agaton și mine, sub cuvânt că eu trebuie să te

iubesc numai și numai pe tine, iar Agaton să se lase iubit de tine și de nimeni altul.“[lxiv] — În ce privește informațiile pe care le dobândim din această prezentare a esenței iubirii, așa cum era ea la Socrate, ne vom convinge acum că teoria și practica erau în armonie. Iubirea care e descrisă aici e cea a ironiei, dar ironia e *negativul în iubire,* e incitarea iubirii, fiind în domeniul inteligenței ceea ce sunt nazurile și certurile din iubire în împărăția iubirii joase. Ni se amintește din nou că în ironist există, fără discuție, un fond primordial, o valoare stabilă, însă moneda pe care o emite nu are valoarea ei nominală, ci e, asemeni banilor de hârtie, un nimic, și totuși, tot comerțul său cu lumea e făcut cu acest tip de bani. Plenitudinea din el e o însușire naturală, și nu e, de aceea, nici plenitudinea în nemijlocire, nici plenitudinea dobândită prin reflecție. Așa cum e nevoie de un mare grad de sănătate pentru a fi bolnav, dar sănătatea nu se observă în plenitudinea ei pozitivă, ci în vitalitatea care hrănește boala în permanență, la fel stau lucrurile și cu ironicul și cu plenitudinea pozitivă din el. Ea nu se dezvoltă în plenitudinea frumuseții, ba ironicul se străduiește chiar să ascundă legătura sa de scafandru cu aerul atmosferic care îl hrănește.

Mai înainte de a lăsa în urmă *Banchetul*, mai am totuși de făcut un comentariu. Baur face frumoasa observație că, în finalul *Banchetului*, Agaton și Aristofan (elementele discursive) sfârșesc prin a se îmbăta și numai Socrate rămâne treaz, ca unitate a comicului și tragicului;[lxv] el amintește de asemenea de analogia — urâtă, în opinia mea — pe care Strauß[lxvi] a făcut-o între acest final al *Banchetului* și transfigurarea lui Christos pe munte. În cazul în care se poate spune că Socrate constituie *unitatea* dintre comic și tragic, acest fapt nu e cu putință decât în măsura în care ironia însăși e această unitate. Dacă presupunem că, după ce toți ceilalți se îmbătaseră, Socrate s-a cufundat în sine, după vechiul său obicei, atunci el ne-ar putea oferi, prin această privire în gol, căreia i se dedica atât de des, o imagine plastică a unității

abstracte dintre comic și tragic de care poate fi vorba aici. Aceasta pentru că privirea fixă poate desemna fie cufundarea contemplativă în sine însuși (aceasta ar fi cea mai apropiată de privirea platoniciană), fie, după cum se spune, faptul de a te gândi la nimic, astfel încât „nimicul“ devine aproape vizibil. Socrate ar putea într-adevăr reprezenta o astfel de unitate superioară, dar această unitate e unitatea *abstractă* și *negativă* în nimic.

Protagoras

Voi trece acum la o analiză asemănătoare a dialogului *Protagoras*, spre a arăta că întreaga mișcare dialectică, deosebit de evidentă aici, sfârșește cu totul în negativitate. Mai înainte însă de a trece la acest punct, se impune o observație mai generală în legătură cu dialogurile lui Platon, și cred că aici e locul potrivit pentru ea, întrucât *Protagoras* e primul dialog care ne dă ocazia să o facem. Cred, anume, că în ceea ce privește clasificarea dialogurilor lui Platon cel mai bine e să urmăm împărțirea făcută de Schleiermacher[lxvii] între dialogurile în care *dialogicul* e un element esențial, și în care mereu neobosita ironie ba dezleagă, ba leagă disputa și pe cei aflați în dispută, și dialogurile *constructive*, care se remarcă printr-un stil obiectiv științific. Acestea din urmă sunt: *Republica*, *Timaios*, *Kritias*. În ce privește aceste dialoguri, atât tradiția cât și propriul lor caracter interior le plasează în ultima fază a dezvoltării. În ele, forma interogativă e de fapt un moment depășit, cel care răspunde apărând mai degrabă ca un enoriaș care încuviințează, sau ca un reprezentant al parohiei care spune *da* și *amin* — pe scurt, nu mai are loc nici o convorbire. A dispărut și ironia într-o anumită măsură. Dar, dacă ne amintim acum cât de necesar era pentru Socrate să poarte o convorbire și de faptul că el nu oferă niciodată decât alternativa între a pune el întrebări,

iar celălalt să răspundă, sau să pună celălalt întrebări și el să răspundă,[34] vedem desigur aici o diferență esențială între Platon și Socrate, fie că Platon și-a dat seama în mod conștient de ea, fie că a redat-o cu credință nemijlocită. De aceea, nu voi avea decât foarte puțin de-a face cu aceste dialoguri constructive, întrucât ele nu pot contribui mult la formarea unei concepții despre personalitatea lui Socrate, așa cum a fost ea în realitate, sau cum și-a imaginat-o Platon; fiindcă oricine se pricepe cât de cât la aceste dialoguri va simți desigur în ce relație cu totul exterioară se află persoana care

---

[34] Trebuie însă observat aici că pentru Socrate faptul de a pune întrebări a devenit, datorită îndelungatei obișnuințe, atât de necesar, încât chiar și atunci când îi îngăduie celuilalt să întrebe, nu durează mai mult de două-trei mișcări până ca Socrate să folosească în răspunsul său forma întrebării, trecând de aici din nou la a pune întrebări. E atent ca forma întrebării să fie cum se cuvine respectată și să nu aibă loc nici o confuzie cu întrebările retorice. De exemplu, în *Gorgias* (Heise, p. 48): „Polos: Crezi că oratorii cei buni, în statele lor, sunt priviți drept lingușitori ordinari ? Socrate: Pui numai o întrebare sau începi a rosti o expunere mai largă ? Polos : Cum ? Întocmai tiranilor, n-au ei puterea să ucidă pe cine vor, să-i despoaie de avere, să izgonească din cetăți pe cine găsesc de cuviință ? Socrate: Pe câine ! Polos, după orice vorbă rostită de tine, eu mă întreb dacă în adevăr spui gândul tău sau îmi pui doar o întrebare."* În finalul lui *Gorgias*, când Socrate, după ce i-a redus pe sofiști la tăcere, continuă de unul singur cercetarea, o face sub forma conversației cu el însuși. În *Criton*, unde legile și statul vin în persoană și sunt prezentate ca vorbind, ele spun: „Nu te mira, Socrate, de ce-auzi, ci mai bine răspunde-ne, că doar e obiceiul tău să pui întrebări și să aștepți răspunsuri."** În *Apărarea lui Socrate*, el își formulează chiar apărarea sub forma întrebărilor și răspunsurilor și atrage atenția asupra acestui fapt. *Cf.* Ast, vol. 8, p. 122, § 27 : σὺ δε ἡμῖν ἀπόκριναι, ὦ Μέλιτε. ὑμεῖς δέ, ὅπερ κατ' ἀρχὰς ὑμᾶς παρῃτησάμην, μέμνησθέ μοι μή θορυβεῖν, ἐὰν ἐν τῷ εἰωθότι τρόπῳ τούς λόγους ποιῶμαι. ***

* *Gorgias* 446 a–c. (*N.t.*)

** *Criton*, 50 c. (*N.t.*)

*** În elină în original: „Răspunde-mi, Meletos, la întrebări; iar voi aduceți-vă aminte de ceea ce v-am rugat la început și nu vă supărați dacă voi proceda în chipul meu obișnuit." (*Apărarea lui Socrate*, 27 a–b.) (*N.t.*)

vorbește față de obiect, astfel încât numele Socrate aproape că a devenit un *nomen appellativum*, care doar îl desemnează pe cel care vorbește sau care expune un punct de vedere. La acestea se adaugă faptul că, atunci când cordonul ombilical care leagă vorbirea de vorbitor e tăiat, faptul că se folosește încă forma dialogului pare ceva cu totul întâmplător și aproape îți vine să te miri că Platon, care în *Republica* dezaprobă redarea în formă poetică, în contrast cu simpla povestire, nu a îngăduit ca prezentarea sub formă de dialog să lase locul unei forme științifice mai severe.

O mare parte din aceste prime dialoguri se încheie fără *nici un rezultat*, sau, după cum observă Schleiermacher, nici unul dintre dialogurile de dinaintea *Republicii* care tratează despre câte o virtute nu găsește răspunsul corect; *Cf. Platons Werke von F. Schleiermacher, dritten Theiles erster Band*, p. 8*: „So behandelte* Protagoras *die Frage von der Einheit und von der Lehrbarkeit der Tugend, aber ohne den Begriff derselben aufzustellen, so ist im* Laches *von der Tapferkeit die Rede, und im* Charmides *von der Besonnenheit. Ja, da auch in der Frage von der Gerechtigkeit der Gegensatz zwischen Freund und Feind ein bedeutendes Moment bildet, mögen wir auch des* Lysis *hier gedenken.*"[lxviii] Ba, faptul că se sfârșesc fără rezultat poate fi specificat și mai îndeaproape spunând că ele se sfârșesc cu un *rezultat negativ*. Ca exemplu ne pot sluji *Protagoras* și Cartea întâi din *Republica*, despre care Schleiermacher observă de asemenea că se sfârșește fără rezultat. Acesta însă e un fapt de mare importanță pentru cercetarea noastră, întrucât, dacă poate fi vorba de a găsi spiritul socratic, acesta trebuie căutat cel mai degrabă în primele dialoguri.

Cât despre obiectivul dialogului *Protagoras*, nu voi decide eu aici dacă el constă în luarea de avânt spre a găsi un răspuns definitiv la problemele puse în dialog (unitatea virtuții și posibilitatea de a-i putea învăța pe alții ce e ea), sau dacă, așa cum presupune Schleiermacher, el nu se află în nici

unul din aceste puncte, fiind astfel incomensurabil față de problemele ridicate de dialog și plutind deasupra întregului, împlinindu-se abia în ilustrarea metodei socratice care apare purificată și întinerită prin dispariția succesivă a fiecărui punct în parte. Voi spune doar că pot fi cu plăcere de acord cu Schleiermacher, atâta timp cât cititorul reține că, în opinia mea, metoda nu constă în dialectica sub forma întrebării ca atare, ci în dialectica purtată de ironie, care pornește din ironie și se întoarce în ironie. La sfârșitul dialogului, Socrate și sofistul sunt lăsați, cum spune francezul când e vorba de unul singur,[lxvix] *vis-à-vis au rien*; stau unul în fața altuia asemeni celor doi chelboși care, după o lungă ceartă, în fine au găsit un pieptene. Pentru mine, esențială la acest dialog e structura sa ironică. Faptul că nu se ajunge la nici un răspuns concret în ce privește problemele ridicate s-ar potrivi, desigur, cu ceea ce spune Schleiermacher, anume că dialogul sfârșește fără nici o concluzie, dar aici n-ar fi nimic ironic, întrucât cercetarea fiind întreruptă, faptul poate fi motivat pe de o parte de pura întâmplare, din care se poate construi o întreagă infinitate, iar pe de alta, ar putea fi legat de un dor profund de eliberare din neproductivele precedente chinuri ale facerii printr-o naștere desăvârșită, când dialogul ar putea deveni conștient de el însuși ca element al unei întregi cercetări. Astfel, dialogul ar sfârși într-adevăr fără rezultat, dar acest „fără rezultat“ nu e nicidecum identic cu un rezultat negativ. Pentru orice rezultat negativ e întotdeauna nevoie să fie mai întâi un rezultat; și numai ironia poate da un rezultat negativ în starea sa cea mai pură și mai neamestecată; până și scepticismul afirmă întotdeauna ceva, pe când ironia se străduiește mereu, ca Tantal sau ca bătrâna vrăjitoare, să mănânce mai întâi totul și apoi să se mănânce pe sine, sau, după cum se spune despre vrăjitoare, să-și mănânce propriul stomac.

Dialogul devine de aceea foarte *conștient* de această *lipsă* a concluziei, ba parcă întreaga vrăjitorie a nimicirii i-ar crea

o anumită plăcere și nu s-ar bucura doar de anihilarea sofistului. Cum spune chiar Socrate: „[...] încheierea discuției la care am ajuns adineaori parcă ar avea chipul unui om care mustră și râde și care, dacă ar lua cuvântul, ar spune: ciudați oameni mai sunteți, Socrate și Protagoras[...]"[lxx] Anume, după ce Protagoras a abandonat discursul său demonstrativ și cei doi participanți la dispută au încercat toate felurile de luptă, astfel încât mai întâi Socrate pune întrebările iar Protagoras răspunde, iar apoi acesta din urmă pune întrebările și răspunde Socrate, ca din nou, în final, să fie Socrate cel ce întreabă și Protagoras cel ce răspunde, după ce au cântărit așadar în repetate rânduri sarea laolaltă, spre a folosi o expresie cât mai ilustrativă,[lxxi] are loc bizarul fenomen că Socrate ajunge să apere ceea ce voise să atace, iar Protagoras să atace ceea ce voise să apere. Întregul dialog amintește de cunoscuta controversă[lxxii] dintre un catolic și un protestant care au sfârșit prin a se convinge unul pe altul, până ce catolicul a devenit protestant, iar protestantul catolic,[35] doar că aici ridicolul e cuprins de conștiința ironică. — Unei obiecții care ar putea fi aduse aici îi voi acorda cu atât mai multă atenție cu cât doar un cititor vigilent o poate face. Ar putea, anume, să pară că Platon a fost cel care a introdus aici pârghia ironică pentru a-l sălta nu doar pe Protagoras, ci și pe Socrate

[35] Anecdota la care fac aluzie ne dă cealaltă formă de rezultat ironic negativ, fiindcă aici ironicul constă în faptul că ajungem la un rezultat real, dar rezultatul real e cu totul personal și ca atare e indiferent față de idee; întrucât se poate presupune că neofitul catolic va avea din nou aceeași putere de convingere asupra proaspătului protestant, pe care o avusese și acesta față de el în precedenta încercare ș.a.m.d. Vedem aici posibilitatea unei dispute infinite, care-i convinge pe combatanți în fiecare clipă, fără ca totuși vreunul din ei să aibă vreo clipă o convingere: între ei rămâne doar relația de corespondență, astfel încât în momentul în care A e catolic, B devine protestant, și în momentul în care B devine catolic, A se face protestant, ceea ce rezultă firește din faptul că nici unul dintre ei nu-și schimbă habitudinea, ci ambii își schimbă haina. *

* În original, joc de cuvinte între *habitus* (obicei) și *Habit* (haină). (*N.t.*)

într-o destul de veselă tumbă exagerată prin aer, și oricât de neobișnuit ar arăta Socrate în asemenea zgâlțâială, e cazul să refuz în numele lui Socrate o asemenea interpretare. E într-adevăr Socrate însuși cel care face remarca și nici un cititor cât de cât simțitor nu va putea să nu-și închipuie zâmbetul ironic care se luptă cu seriozitatea ironică, învingând-o pe aceasta în mod echivoc, zâmbet cu care Socrate și-a însoțit uimirea ironică față de faptul că întregul joc a avut acest rezultat, surprinderea cu care îl vede pe Protagoras găsind ceea ce știa cu siguranță că trebuia să găsească el însuși, întrucât chiar el ascunsese acel ceva.

Atât cu privire la întreaga structură sau formă a dialogului. Dacă privim la conținut, adică la problemele întrețesute în acesta și care, ca *meta*[lxxiii] pe pista de alergări, indică punctele fixe în jurul cărora concurenții se mișcă, apropiindu-se din ce în ce mai mult de ele, alergând din ce în ce mai iute unul pe lângă altul, cred că o ironie negativă asemănătoare poate fi găsită în întregul dialog.

Acesta e cazul mai ales cu prima întrebare, anume dacă virtutea e una. Socrate întreabă dacă dreptatea, calmul înțelept, pietatea etc. sunt părți ale virtuții sau doar diferitele nume ale aceluiași lucru, și apoi dacă sunt părți în același mod în care gura, nasul, ochii și urechile sunt părți ale feței, sau mai degrabă ca particulele aurului care nu diferă între ele și nici față de întreg decât în privința mărimii și micimii. Fără a intra într-o discuție mai detaliată a multelor sofisme scoase la iveală de ambele părți voi aminti doar că argumentarea lui Socrate urmărește în esență nimicirea inegalității relative dintre diferitele virtuți spre a salva unitatea; Protagoras, în schimb, are mereu în vedere inegalitatea calitativă, dar îi lipsește de aceea legătura în stare să cuprindă și să strângă laolaltă bogata varietate. De aceea, ideea medierii nu-i răsare niciodată în minte; el bâjbâie în crepusculul ei, sperând să revendice unitatea prin faptul că se agață de ideea subiectivizată a medierii care depinde de identitatea

dintre asemănător și neasemănător. În general, spune el, toate lucrurile seamănă unul cu altul într-o anumită privință. Într-o anumită privință seamănă chiar și albul cu negrul, ceea ce e tare — cu ce e moale, la fel stând lucrurile cu toate celelalte contrarii care par extreme. Dar, în concepția lui Socrate, unitatea virtuții[36] e ca un tiran care n-are curaj să domnească asupra lumii reale, ci mai întâi își omoară toți supușii pentru a putea domni, mândru și în perfectă siguranță, asupra tăcutului regat al palidelor umbre. Socrate argumentează anume că, atunci când pioșenia nu e totuna cu dreptatea, a fi pios e totuna cu a nu fi drept, adică a fi nedrept, adică lipsit de respect față de zei. Oricine poate observa acum sofismul din argumentarea lui Socrate. Dar ce trebuie să remarc în mod special e că unitatea aceasta a virtuții devine atât de

[36] Întrucât, așa cum știm, *opposita juxta se posita magis illucescunt,* * voi cita concepția pozitivă asupra unității virtuții care ar putea fi considerată platonică și care, desigur, nu e un fruct al tipului de dezvoltare dialectică sugerată aici, ci ține de o ordine a lucrurilor cu totul diferită. Vezi *Republica* (Ast § 445 c) : Καὶ μήν, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ ἀπὸ σκοπιᾶς μοι φαίνεται, ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου, ἕν μεν ειναι ειδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δε τῆς κακίας [...]**, unde unitatea pozitivă a virtuții e în mod evident plenitudinea bogată a vieții fericite, iar contrariul său e fărâmițarea multiplă, nefericită și împrăștiată a răutății, autocontradicția ei cu multe glasuri . *Cf.* § 444 d : 'Απετὴ μεν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τέ τις ἄν εἲη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία τῆς ψυχῆς, κακία δε νόσος τε καὶ αισχος καὶ ἀσθένεια.*** Pozitivul e aici plenitudinea vegetativă a sănătății. Dar se poate desigur observa foarte ușor că ambele definiții sunt nemijlocite, întrucât ambelor le lipsește dialectica ispitei.

* În latină în original: „Contrariile se luminează mai bine unele pe altele când sunt alături."(*N.t.*)

** În elină în original: „După ce am suit în acest punct al demonstrației, privind ca dintr-un punct de observație, mi se pare că există un singur chip al virtuții, dar nenumărate cele ale viciului" (*Republica*, 445 c). (*N.t.*)

*** În elină în original: „Virtutea, pe cât se pare, ar fi un fel de sănătate, frumusețe și bunăstare a sufletului, iar viciul — o boală, o urâciune și o slăbiciune a acestuia" (*Republica*, 444 d). (*N.t.*)

abstractă, atât de egoist închisă în sine, încât ea nu devine decât stânca de care se lovesc și se sfarmă virtuțile particulare, asemeni unor corăbii bine încărcate. Virtutea parcurge propriile ei însușiri ca o șoaptă ușoară, ca un fior, fără să devină audibilă și cu atât mai puțin articulată în vreuna din ele, așa cum, dacă ne-am imagina un șir infinit de soldați în care fiecare ar uita parola în aceeași clipă în care i-ar șopti-o la ureche vecinului său, parola de fapt nici n-ar exista — cam așa stau lucrurile și cu această unitate. Definirea virtuții ca fiind una, în sensul în care o susține Socrate, pare a nu fi în primul rând nici un fel de însușire, întrucât e cel mai slab însuflețită cu putință expresie a existenței ei; cu această ocazie mă voi mărgini să amintesc, pentru mai multă lămurire, de pătrunzătoarea judecată a lui Schleiermacher despre semnificația însușirii lui Dumnezeu de a fi unul, care se găsește în dogmatica sa.[lxxiv] În al doilea rând, e o însușire negativă, întrucât unitatea pe care o stabilește e cât mai nesocială cu putință. Ironia constă în faptul că Socrate îi sustrage prin vicleșug lui Protagoras virtuțile concrete și când trebuie să le conducă pe acestea înapoi la unitate, el volatilizează unitatea cu totul; sofismul e cel datorită căruia e în stare să facă toate acestea și astfel avem în același timp ironia susținută de dialectica sofistă și dialectica sofistă bazată pe ironie.

În ce privește a doua teză, anume întrebarea dacă virtutea poate fi învățată, cum crede Protagoras, sau nu poate fi, cum crede Socrate: primul, firește, accentuează prea tare elementul disparat, vrând să facă o virtute să se dezvolte pe de-a-ntregul pe seama celeilalte, și totuși să îngăduie prezența virtuții ca unitate în individul căruia îi e atribuită, încununându-l astfel pe cel care se află încă în plină cursă. Socrate susține, dimpotrivă, în asemenea grad unitatea, încât, deși se află în stăpânirea unui imens capital, totuși e sărac, deoarece nu poate să-l fructifice. Afirmația lui Socrate că virtutea nu poate fi învățată pare să cuprindă un mare grad de

pozitivitate, întrucât reduce virtutea fie la o însușire naturală, fie la ceva fatalist. Dar în alt sens, virtutea înțeleasă ca armonie nemijlocită e, ca și virtutea în διασπορὰ[lxxv] ei fatalistă, o însușire întru totul negativă. În schimb, faptul că virtutea poate fi învățată trebuie înțeles fie în sensul că prin învățătură se umple treptat un gol originar din om, ceea ce e o contradicție, întrucât ceva absolut străin omului nu poate niciodată să intre în el; fie în sensul de expresie a unei însușiri interioare a virtuții, care se dezvoltă treptat, datorită unor învățături succesive, ceea ce presupune prezența originară a virtuții. Confuzia sofistului e că se semețește să vrea să adauge ceva omului; confuzia lui Socrate constă în schimb în negarea, în toate sensurile, a faptului că virtutea poate fi învățată. Evident, această concepție socratică e negativă; ea neagă viața, evoluția, pe scurt, istoria, în cel mai larg înțeles. Sofistul neagă prezența originară, Socrate, istoria ulterioară.

Dacă întrebăm acum în continuare la ce constatare mai generală ne poate duce această concepție socratică, pe ce totalitate se bazează ea, atunci e evident că ea constă în semnificația atribuită reamintirii, dar reamintirea e de fapt evoluția retrogradă, așadar imaginea opusă evoluției propriu-zise. Astfel, în afirmația că virtutea nu poate fi învățată nu avem doar o însușire negativă, ci și o însușire *ironic negativă,* care se mișcă într-o direcție cu totul opusă. Virtutea e atât de departe de a putea fi învățată încât, dimpotrivă, fiind atât de departe în urma individului, ne putem teme că a fost uitată. Platonică ar fi întărirea existenței prin gândul constructiv că omul nu e alungat cu mâinile goale în lume, ci are o bogată zestre de amintire; socratică e subestimarea întregii realități și direcționarea omului către o amintire care se întinde tot mai mult în timp, asemenea originii unei familii nobile de care nu-și mai amintește nimeni. Desigur, Socrate nu aderă la această teză, dar așa cum vom vedea, ceea ce pune în loc nu e mai puțin ironic. Până acum am interpretat teza că virtutea poate fi învățată sau nu poate

fi învățată în sensul de a avea experiență, înțelegând lucrurile ca pe o școală a experienței unde poate fi dobândită virtutea. Am observat că în timp ce sofistul lăsa omul să meargă mereu la școală, mărginindu-se la a păstra ceea ce era discontinuu în experiență, sau mai degrabă la a se lepăda de experiență în orice moment și la a o părăsi, astfel încât omul nu învăța niciodată prea mult din ea, asemeni lui Gottlieb cel prost,[lxxvi] Socrate făcea virtutea să fie frigidă și de necucerit, din acest motiv omul neajungând niciodată să aibă parte de experiență. Socrate însă face și o încercare mai profundă de a arăta că virtutea e una, vrând să descopere acel altceva în care toate virtuțile se iubesc între ele, acest altceva fiind cunoașterea. Dar acest gând nu e dus niciodată până în acel adânc al pelagianismului[lxxvii] lipsit de griji, caracteristic elinității, astfel încât păcatul să devină neștiință, neînțelegere, orbire, iar elementul de voință din el, mândria și încăpățânarea să fie trecute cu vederea; însă întrucât Socrate argumentează *e concessis*[lxxviii], spre a asigura o bază, el prezintă binele ca fiind plăcutul, iar cunoașterea pe care o revendică în acest fel devine o artă a măsurii, o fină rezonabilitate în domeniul plăcerii. Dar o astfel de cunoaștere se anulează mereu pe sine, întrucât se presupune mereu pe sine ca premisă. În timp ce ironia pomenită mai devreme se manifestă, pe parcursul întregului dialog, prin faptul că Socrate, care susținea că virtutea nu poate fi învățată, o reduce cu toate acestea la cunoaștere și astfel demonstrează contrariul, același lucru întâmplându-i-se și lui Protagoras, ironia mai trebuie văzută și în faptul că el afirmă o cunoaștere care se autoanulează pe sine, după cum am spus mai sus, din cauză că infinita calculare a circumstanțelor plăcerii împiedică și sugrumă însăși plăcerea. Vedem așadar că binele e plăcutul, plăcutul depinde de savurarea plăcerii, care savurare depinde de cunoaștere, cunoașterea de o infinită măsurare și alegere; cu alte cuvinte, negativul rezidă în nefericita nemulțumire întotdeauna necesară și inerentă ori-

cărui empirism nelimitat, iar ironia rezidă în acel „să-ți fie de bine“ pe care Socrate i-l urează lui Protagoras. Astfel, într-un anumit sens, Socrate se întoarce iar la prima sa teză, că virtutea nu poate fi învățată, întrucât infinita sumă a experienței e ca o grămadă de litere cu totul mute — cu cât crește, cu atât e mai imposibil de pronunțat. Ironia la puterea întâi constă în construirea unei teorii a cunoașterii care să se anihileze pe sine; la puterea a doua, ironia constă în faptul că Socrate se poartă ca și cum ar fi ajuns din întâmplare să apere afirmația lui Protagoras, în ciuda faptului că o distruge pe aceasta prin chiar apărarea ei. Ar fi cu totul nepotrivit să presupunem că Socratele platonic ar fi putut veni cu afirmația că binele e plăcutul și răul e neplăcutul din alt motiv decât pentru a o nimici.

Phaidon

Voi trece acum la analiza lui *Phaidon*, dialog în care e reliefat mai mult miticul, la fel cum dialecticul putea fi găsit nealterat în *Protagoras*. În acest dialog sunt aduse dovezi pentru nemurirea sufletului, în privința cărora voi cita deocamdată o observație a lui Baur (*op. cit.* p. 112): „*Dieser Glaube (an die Fortdauer der Seele nach dem Tode) gründet sich auf die Beweise, welche Plato den Sokrates entwickeln läßt, diese Beweise selbst aber, wenn wir sie näher betrachten, führen uns wieder auf etwas anderes zurück, was in der unmittelbarsten Beziehung zu der Person Sokrates steht.*“[lxxix]

Mai înainte de a trece la cercetarea naturii acestor dovezi, îmi voi aduce modesta contribuție în ceea ce privește răspunsul la întrebarea despre înrudirea dintre *Banchetul* și *Phaidon*. După cum se știe, Schleiermacher și, mai apoi, la noi și Heise au pus aceste două dialoguri în cea mai strânsă relație, presupunând că ele cuprind întreaga existență socratică, așa cum a fost, atât în lume cât și dincolo de ea, și,

încadrând aceste dialoguri în întregul ciclu al dialogurilor platonice, au crezut că prezintă elementul pozitiv față de *Sofistul* și de *Omul politic* (întrucât în concepția lor, aceste două dialoguri nu izbutesc ceea ce încearcă, anume să prezinte natura filozofului și esența sa); ceea ce trebuie desigur să fie adevărat în privința relației *Sofistului* cu aceste dialoguri, întrucât *Sofistul* trebuia să fie negarea *Filozofului*. Cu totul altfel crede Ast.[37][lxxx] În cartea sa *Platons Leben und Schriften* (Leipzig, 1816) îl încadrează pe *Phaidon* în prima serie a dialogurilor platonice, așa numitele dialoguri socratice, care sunt patru la număr: *Protagoras, Phaidros, Gorgias* și *Phaidon* (*Cf.* p. 53). În privința relației dintre aceste patru dialoguri, el observă următoarele: „ *Und zwar ist der* Phaidon, *wenn der* Protagoras *und* Phaidros *wegen der Vorherrschaft des Mimischen und Ironischen zur Komödie sich hinneigen, entschieden tragisch: Erhabenheit und Rührung sein Charakter*" (p. 157).[lxxxi] În plus, el observă că Schleiermacher a înțeles spiritul compoziției platonice cu totul greșit, punându-l pe *Phaidon* în relație cu *Banchetul*: „*Im* Symposion *wird der hellenische Weise als vollendeter Erotiker dargestellt, im* Phaidon *dagegen verschwindet der Heitere, himmlisch schöne Hellenismus, und der griechische Sokrates wird zum indischen Brahminen idealisiert, der einzig in der Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit Gott lebt, dessen Philosophie also Betrachtung des Todes ist... Er (der Geist) flieht die den Geist trübende und störende Sinnlichkeit, und schmachtet nach Erlösung aus den Fesseln des ihn

---

[37] Nici Stallbaum* nu e de accord cu această corelare și e de părere că *Phaidon* trebuie legat strâns de *Phaidros*, *Gorgias* și *Republica*, dar nu elaborează mai departe acest punct de vedere, ci îi trimite pe cititori la Ast, *cf. Praefatio ad Phedonem*, p. 19.

* Gottfried Stallbaum, 1793–1861, filolog german care între anii 1827–1860 a editat dialogurile lui Platon în elină, cu comentarii în latină: *Platonis dialogos selectos.* Prefața sa la *Phaidon* a apărut în vol. I, partea a doua, Gotha/Erfurt, 1816. (*N.t.*)

einkerkernden Körpers“[lxxxii](pp. 157 și 158). — Evident că diferența între *Phaidon* și *Banchetul* e, la prima vedere, considerabilă; dar pe de altă parte nu se poate totuși nega faptul că Ast izolează cu totul dialogul *Phaidon* și că încercarea sa de a-l pune în relație cu *Phaidros, Protagoras* și *Gorgias*, numindu-l tragic și dominat de emoție, nu se potrivește cu ceea ce el însuși spune despre misticismul întunecat oriental, care ar fi contrariul elinismului luminos, ceresc de frumos, ce se boltește deasupra *Banchetului;* fiindcă, deși *Phaidon* e tragic, cerul grecesc ar putea foarte bine să strălucească deasupra lui la fel de frumos, liniștit și lipsit de nori, întrucât a fost deja martor la multe tragedii fără a se înnora și întuneca de aceea, fără ca aerul să devină apăsător și greu, ca al orientalilor. Dar dacă dialogul nu e grec în acest mod, se încearcă zadarnic incorporarea lui în Platon, ca să nu mai vorbim de gruparea alături de alte dialoguri. În ceea ce privește concepția lui Schleiermacher, nu poate fi negată lipsa de armonizare între concepția de viață din *Banchetul* și concepția asupra morții din *Phaidon*, ceea ce se poate observa chiar și numai din faptul că *Phaidon* face din moarte punctul de plecare al concepției despre viață, pe când *Banchetul* susține o concepție de viață în care moartea nu e integrată ca moment. Aceste două concepții nu pot fi nicidecum închipuite ca fiind atât de favorabil dispuse una față de cealaltă, încât să se întrepătrundă fără o a treia concepție. Această a treia concepție trebuie să fie ori o considerație speculativă, în stare să învingă moartea, ori ironia, care în *Banchetul* făcea din iubire substanțialitatea vieții, luând-o înapoi cu cealaltă mână, întrucât înțelegea iubirea la modul negativ, ca dor, și care acum înțelege viața retrospectiv, vrând să se întoarcă, clipă de clipă, în întunericul din care a ieșit sufletul, sau, mai degrabă, în transparența infinită și lipsită de formă. Moartea e așadar concepută în *Phaidon* cu totul negativ. E drept că moartea e și rămâne întotdeauna un element negativ, dar atâta timp cât e înțeleasă doar ca element, ceea ce e

pozitiv în ea, metamorfoza eliberatoare, va supraviețui victorioasă negativului. Când mă declar aici pentru *ironie* (în ciuda unor afirmații precum aceea de la p. 27: „nu cred, zise Socrate, că unul, ascultându-mă acum, fie el chiar autor de comedii, ar putea să spună că sunt doar un flecar care vorbește despre lucruri care nu-l privesc“[lxxxiii]), faptul li s-ar putea părea unora, la prima vedere, cât se poate de nepotrivit, dar cercetat mai îndeaproape — destul de acceptabil. Întrucât unitatea speculativă nu poate fi astfel prezentă în mod invizibil și imperceptibil, dar unitatea ironică poate.

Când spun acum că *ironia* este un *element esențial* în *Phaidon*, nu mă refer desigur la *înfloriturile* ironice răspândite prin tot acest dialog, fiindcă ele, oricât ar fi de pline de miez, și oricât de mult s-ar dezvolta către mai profunda considerație, nu pot fi decât cel mult un indiciu al concepției finale care străbate întregul dialog. Voi cita câteva exemple. P. 42: „Dar tu și Simmias îmi păreți cuprinși, copilărește, de teama că, pur și simplu, când iese sufletul din trup, îl ia și-l suflă vântul, risipindu-l fără urmă, îndeosebi când se întâmplă să moară cineva nu pe vreme liniștită, ci în bătaia unui mare vânt.“[lxxxiv] Socrate îl mustră pe Criton că îl întreabă cum vrea să fie îngropat, și adaugă faptul că desigur Criton crede că tot ce a spus el asupra dorinței de a porni spre bucuriile fericiților, „oricare ar fi acestea“, n-a fost spus decât ca să liniștească dicipolii și pe sine însuși: „Astfel că vă rog să fiți chezași față de Criton, contrar chezășiei puse de el pentru mine față de judecători. El afirma, sub jurământ, că n-o să plec; voi, tot sub jurământ, încredințați-l că, odată mort, n-am să rămân aici, că voi pleca.“[lxxxv] Astfel de observații ironice sunt destul de compatibile cu presupusa seriozitate și profunda emoție care se presupune că ar străbate întregul dialog; cu toate acestea, nu trebuie negat faptul că ele arată mult mai bine atunci când observi în ele creșterea tăcută și secretă a ironiei.

Prima contribuție pe care o voi aduce în sprijinul afirmației mele e însă susținerea faptului că spiritul acestui dialog e *autentic elin* și *nu oriental*. Așa cum înțeleg eu mistica orientală, murirea treptată despre care poate fi vorba aici constă într-o relaxare a fibrelor sufletului, a încordării conștiinței, într-o dezintegrare și o letargie a scufundării melancolice în sine, într-o subțiere prin care nu devine mai ușor, ci mai greu, prin care nu se volatilizează ci e amestecat haotic, mișcându-se nedefinit într-o masă de ceață. Orientalul poate de aceea să își dorească eliberarea de trup și să-l simtă ca pe ceva apăsător, dar acest lucru nu se întâmplă pentru a deveni mai liber, ci mai legat, ca și cum în locul umbletului și-ar dori viața nemișcată, vegetativă a plantei. E totuna cu a-ți dori în locul cerului gândirii plutirea încețoșată, somnolentă, pe care o pot aduce leacurile cu opiu; cu a-ți dori în locul energiei acțiunii o odihnire iluzorie într-o împlinire legată de un *dolce far niente*. Dar cerul Greciei e înalt și boltit, nu plat și apăsător; se ridică din ce în ce, nu se coboară angoasant; aerul său e luminos și străveziu, nu nebulos și închis. De aceea, dorurile de care poate fi vorba aici te îndeamnă să devii din ce în ce mai ușor, să te transformi într-un sublimat din ce în ce mai volatil, nu să te evapori într-o letargie moleșitoare. Conștiința nu vrea să se moleșească în vagi definiții, ci să se ascută mereu. Astfel, orientalul vrea să se întoarcă la stadiul dinaintea conștiinței, grecul vrea să treacă înainte, dincolo de ea. Dar această pură abstracțiune pe care o dorește devine în cele din urmă ceea ce e cel mai abstract, cel mai ușor, anume nimicul. Aici ne aflăm la un punct de coincidență între cele două concepții, care provine fie de la mistica subiectivă, fie de la ironie. Că existența care rezultă din murirea succesivă e concepută în *Phaidon* cu totul *abstract* va fi desigur evident pentru oricine a citit acest dialog. Nu poate fi nepotrivit să demonstrez acest fapt un pic mai îndeaproape. Pot face asta fie arătând

în ce mod concepe Socrate natura sufletului, în măsura în care adevărata concepție despre suflet trebuie să conțină de fapt în sine, să fie impregnată de dovada nemuririi sale, fie analizând mai cu atenție diferitele afirmații care se găsesc cu privire la *viitorul „cum?"* al sufletului. În cursul acestei din urmă cercetări voi ține seama *subsidialiter* de *Apărarea lui Socrate,* care, în calitatea sa de document istoric, ne-ar putea călăuzi mai departe.

Voi trece acum la aceste cercetări, observând mai înainte doar că, având în vedere importanța unei astfel de întrebări cum e cea despre nemurirea sufletului, pune pe gânduri faptul că acest subiect e tratat în platonism doar ocazional, cu prilejul morții lui Socrate. De aceea voi trece la prima cercetare, adică la întrebarea despre modul în care Socrate *concepe esența sufletului*, ceea ce ne duce la amănunțirea *dovezilor aduse* de el în privința nemuririi sale.[38]

---

[38] Aici voi atinge pe scurt două alte *dovezi* care apar doar indirect în *Phaidon*. *Prima* e chiar la începutul dialogului, unde Socrate avertizează împotriva sinuciderii și amintește cuvântul misteriilor: că noi oamenii am fi ca într-un post de pază, și nu trebuie să îl părăsim sau să dăm bir cu fugiții. Dacă i s-ar fi îngăduit acestei observații să se concentreze asupra bogatului său conținut, dacă ar fi fost extinsă la reprezentarea omului ca fiind un colaborator al divinității, și la existența reală înaintea lui Dumnezeu implicată în această reprezentare, atunci această observație ar conține un punct de vedere, chiar dacă îmbrăcat într-o formă mai populară și mai degrabă constructivă decât demonstrativă, care ar învia în renașterea gândului cu o atitudine speculativă. Dar așa ceva nu se întâmplă. Ca răspuns la observația tipic grecească a lui Kebes, că, dacă cineva aderă la acest gând, acela va continua să se țină de viață în loc să dorească să moară, așa cum o fac filozofii, după spusele lui Socrate, adică s-ar crampona de viață pentru a nu fugi de puterea zeilor, Socrate spune că el de asemenea s-ar teme să moară, dacă n-ar crede că va întâlni alți zei care să fie tot buni; răspuns destul de obscur, pentru că într-adevăr fixează un abis plutitor între viață și o viață următoare, și, de vreme ce moartea devine totdeauna o sustragere din puterea zeilor vieții acesteia, relația ambiguă față de ei rămâne totuși. Abia când omul recunoaște că e același zeu cel care l-a dus de mână prin viață cu cel care

Ca introducere la argumentația propriu-zisă, Socrate ne lămurește mai întâi cum stau lucrurile cu dorința filozofilor de a muri. Dacă moartea e, așa cum se presupune, o despărțire a sufletului de trup și dacă adevărata cunoaștere se bazează pe o abstragere de la simțurile mai joase, întrucât nu afli niciodată prin intermediul percepției senzuale ce constituie esența unui lucru, datorită căreia el este așa cum este, respectiv mărimea sa, sănătatea, puterea etc. (*cf.* p. 17[lxxxvi]), atunci se vede cu ușurință că filozofii trebuie să-și dorească (*cf.* p. 20) să aibă cât mai puțin de a face cu trupul și să fie prin moarte purificați și eliberați de stupiditatea acestuia, pentru a desăvârși ceea ce încercaseră încă în timpul vieții (*cf.*

în clipa morții îl lasă să plece, pentru a-și deschide apoi brațele și a primi în ele sufletul plin de dor, abia atunci dovada se împlinește în formă de reprezentare. — *A doua* dovadă indirectă este pur personală. Bucuria, încrederea îndrăzneață și nepăsarea cu care Socrate merge în moarte, indiferența cu care aproape că o trece cu vederea sunt foarte entuziasmante, desigur, atât pentru martorii contemporani, cât și pentru cei care de-a lungul secolelor au devenit martori ai morții sale. El o îndepărtează pe Xantippa spre a nu-i auzi strigătele și jalea, glumind asupra vitezei cu care ceea ce e plăcut urmează neplăcerii: „Uitați-vă la mine: după ce, din cauza cătușelor, mi s-a ivit durerea în picior, acuma îi urmează, fără greș, plăcerea“; i se pare comic faptul că plăcerea și neplăcerea sunt ca două corpuri legate de același cap, adăugând că ar fi fost o bună temă pentru Esop, „care, dacă s-ar fi gândit la asta, ar fi alcătuit o fabulă: cum zeul, vrând să curme lupta dintre ele, n-a reușit să le împace și le-a prins capetele unul de altul“*. Ridicând cupa de otravă cu aceeași demnitate și aceeași poftă de viață pe care ar fi avut-o la un banchet ținând un pocal înspumat, el îl întreabă pe paznic: „Spune-mi, te rog, libațiuni se pot face sau nu din băutura asta?“** Toate astea sunt foarte bune, dar amintindu-ne că el nu știa exact care va fi forma vieții viitoare, și chiar dacă va fi o viață viitoare, și auzind în mijlocul acestei poezii calculul prozaic că n-are ce să strice presupunerea altei vieți și a altor lucruri care vor fi clarificate la locul potrivit, ne dăm seama că puterea persuasivă a acestui argument e destul de limitată.

* *Phaidon*, 60 c. (*N.t.*)

** *Phaidon*, 117 b. (*N.t.*)

p. 18), anume să vâneze esența pură a lucrurilor cu gândirea pură. Dar aici sufletul s-ar părea că e conceput la fel de abstract ca esența pură a lucrurilor, care e obiectul activității sale. Oricât de mult ar încerca filozofia, cu mare efort, să scociorască esența pură a lucrurilor din toate bortele unde se ascunde, rămâne o serioasă îndoială asupra eventualității că s-ar putea arăta altceva decât abstracțiunea pură (sănătatea, mărimea etc.), care, pusă în contrast cu concretul, e un nimic. De aici rezultă că sufletul, în activitatea sa cognitivă, trebuie să devină în același grad nimic, pentru a rămâne cu adevărat congruent cu obiectul său. Ba sufletul trebuie să devină treptat din ce în ce mai ușor, într-un asemenea grad, încât doar sufletele care au avut prea mult de-a-face cu trupul vor fi, din acest motiv (*cf.* p. 50), îngreunate și trase înapoi în lumea vizibilă, de frica celor lipsite de formă și a lumii spiritelor, și se vor mișca asemeni unor umbre în jurul monumentelor și mormintelor. Astfel de umbre ne arată sufletele care încă nu s-au eliberat cu totul, ci sunt încă umbre și participă la cele vizibile, drept care ajung și ele vizibile. S-ar părea că nu e nimic de obiectat la interpretarea stafiilor ca existență imperfectă, dar când e luat ca ideal ceea ce e lipsit de formă devine evident cât de negativ e conceput totul și cum devine sufletul nimic. Dacă vrem, de aceea, să-i dăm dreptate lui Socrate în ceea ce privește dilema stabilită de el (*cf.* p. 20), anume că din două una: ori nu ajungem niciodată la cunoaștere, ori ajungem la ea abia după moarte, vom avea desigur destul de multe dubii și în legătură cu compromisul socratic. Am zăbovit mai îndelung la aceste cercetări introductive din cauză că ele ne dau o idee asupra a ce putem aștepta de la observațiile care urmează. Ar lua prea mult timp să prezint fiecare argument în parte și apoi să-l parcurg, așa încât pentru cititorii care își doresc nu să le urmărească în devenirea lor de pe parcursul dialogului, ci să le vadă într-o completă formulare științifică, fac trimitere la Baur și Ast.

Pare însă mult mai important să observăm că argumentele disparate care sunt aduse nu se armonizează mereu între ele. De pildă, când argumentul dedus din teoria potrivit căreia contrariul se naște din contrariu și că în legătura dintre contrarii există două mișcări, trecerea primului în al doilea și întoarcerea celui de-al doilea în primul, când acest argument e aplicat considerațiilor despre preexistența sufletului, așa cum se manifestă aceasta în natura și esența reamintirii, în încercarea de a asigura astfel continuitatea, eu unul cred că fie conceptul preexistenței sale exclude reprezentarea devenirii sale, fie, dacă vrem să păstrăm preexistența în armonie cu devenirea, trebuie să presupunem că Socrate a demonstrat reînvierea trupurilor. Dar asta ar contrazice cu totul restul teoriei sale. O nepotrivire va rămâne probabil mereu între aceste două argumente și ea nu poate fi înlăturată prin nelămurirea a ce e de fapt moartea, pe care o întâlnim în primul caz, și nici prin strecurarea presupoziției asupra căreia cu drept zăbovește Baur, că moartea nu e încetarea vieții, ci doar un alt fel de existență (*cf. op. cit.*, p. 114). Când Baur neagă forța de convingere a acestor argumente, considerând că ele sunt doar o expunere analitică a conceptului de suflet și că nemurirea nu rezultă din ele decât în măsura în care ea e deja presupusă în conceptul de suflet, putem fi desigur de acord cu el, dar nu trebuie să trecem cu vederea faptul că obiectul solid în care se transformă aici sufletul nu e un punct de plecare, așa cum sunt binele, frumosul etc., ci un rezultat, și că tocmai când cugetarea vrea să cuprindă esența sufletului, aceasta se arată de nepătruns, iar risipirea în varietatea argumentelor nu se datorează impermeabilității sale. Ceea ce vreau să evidențiez din nou e că unul din argumente e un rezultat negativ, iar celălalt o presupoziție pozitivă.

Dacă vom cerceta acum care e alcătuirea sufletului, ce existență specifică poate avea acesta, vom ajunge, în cazul în care răspunsul la aceste întrebări trebuie dedus din reprezentarea

sufletului, cuprinsă în argumentul nemuririi sale, care la rândul său e dedus din natura și esența reamintirii, la cele mai abstracte caracteristici. Fiindcă, de vreme ce omul e influențat prin intermediul simțurilor, aceste impresii senzoriale duc la anumite reprezentări generale, de exemplu egalitatea (pp. 33 și urm.[lxxxvii]), frumosul în sine, binele, dreptatea, pioșenia etc. și în general tot „ce caracterizăm, atât în întrebări cât și în răspunsuri, drept ceea ce este“ (*cf.* p. 37[lxxxviii]). Aceste reprezentări generale nu sunt dobândite cu ajutorul observațiilor atomiste ale experienței sau prin uzurpările inducției, ci ele se presupun pe sine în permanență. „Ori ne-am născut cu toții știind acele lucruri și continuăm să le știm de-a lungul întregii noastre vieți, ori aceia despre care spuneam că învață nu fac altceva, în cursul vieții, decât să-și reamintească, iar « a învăța » înseamnă « a-ți reaminti »“ (p. 38 jos[lxxxix]). Sinteza dintre vremelnic și etern, neexplicată speculativ, părând, ca tot ce e speculativ, paradoxală la prima vedere, e echilibrată poetic și religios. Nu eterna autopresupoziție a conștiinței e cea care face universalul să se strângă puternic în jurul particularului, individualului pe care îl întâlnim, dimpotrivă: universalul flutură degajat în jurul acestuia. *Punctum saliens*[xc] al argumentării e că ideile sunt înaintea lucrurilor percepute senzorial, precum sufletul este înaintea trupului. Faptul sună destul de acceptabil în sine, dar atâta timp cât nu suntem lămuriți în ce fel premerg ideile lucrurile și în ce sens, vedem că acest „precum“ în jurul căruia se învârte totul devine semnul abstract de egalitate între două mărimi necunoscute. În măsura în care, cercetând mai îndeaproape mărimile dintr-o parte a semnului de egalitate am crede că vom dobândi informații mai amănunțite, iar această credință ar fi deja întărită de gândul că acestea sunt binele în sine, frumosul, dreptatea și pioșenia despre care era vorba, suntem din nou opriți de gândul că preexistența sufletului depinde de asemenea de preexistența egalității etc. Fiindcă dacă preexistența sufletului nu e cu

nimic mai bună decât astfel de reprezentări generale vedem cu ușurință că ea se topește parcă, asemeni lor, în această abstracțiune infinită. De aici s-ar putea, ce-i drept, forma puntea de trecere spre o concepție pozitivă, fie sub forma unei speculațiuni victorioase, fie a unei înfrângeri întru credință, dar acest lucru nu se întâmplă; ceea ce cititorul trebuie să aibă tot timpul în minte, chiar și în cel mai mărunt calcul din această cercetare, e că punctul acesta nu e nimicul de la care se pornește, ci nimicul la care se ajunge datorită dificultății considerațiilor. Se poate merge chiar mai departe. Să presupunem că am putea lega o reprezentare de această existență a ideilor dincolo de orice concretețe; atunci ar trebui să întrebăm cum se raportează la ea sufletul preexistent. În viața pământească, activitatea acestuia era să reducă particularul la general, însă s-ar părea că nu e vorba de raportul concret dintre particular și universal care apare în individualitate odată cu ea. Legătura realizată de suflet între aceste două forțe era cu totul tranzitorie, nu de durată. În această măsură, sufletul trebuie să fi fost, în existența lui dinainte, cu totul evanescent în lumea ideilor. În această privință, Platon spune, foarte potrivit, că sufletul uită aceste idei când trece în lumea senzorială, întrucât această uitare e tocmai noaptea care precede ziua conștiinței, e punctul de sprijin care dispare mereu în mod natural și neantul din care universalul se cristalizează în particular. Uitarea e așadar presupoziția etern limitatoare, care e negată la infinit prin presupoziția veșnic unificatoare a amintirii. Dar faptul că învățătura platonică tinde spre *două extreme ale abstracțiunii*, preexistența cu totul abstractă și o la fel de abstractă postexistență: nemurirea, arată tocmai că sufletul trebuie *conceput cu totul abstract* și negativ chiar și în existența sa vremelnică. Faptul că viața pământească se nuanțează (cuvântul trebuind înțeles atât în sens pictural cât și muzical) în ambele părți ar trebui să ducă, s-ar crede, la concepția că viața pământească e starea de mijloc împlinită, dar nu e deloc astfel cazul în

Phaidon. Dimpotrivă, această viață e imperfectă iar dorul tânjește după ce e lipsit de formă.[39]

La niște rezultate la fel de abstracte ajungem și dacă ne croim calea prin celelalte argumente spre concepția despre esența sufletului, care e fundamentul lor. — Ceea ce nu e compus nu poate fi dezintegrat și nu poate pieri. Ceea ce e compus poate fi în schimb destrămat în același mod în care a fost compus. Întrucât sufletul face parte din cele necompuse, rezultă de aici că nu poate fi destrămat. Dar întreg acest silogism e doar aparent valid, întrucât el se mișcă de fapt pe temelia șubredă a tautologiei. Trebuie de aceea să-l urmărim pe Socrate când lămurește analogiile. Ceea ce nu e compus e ceea ce se comportă mereu în același mod. Acea esență însăși (p. 44[xci]) căreia în întrebările și răspunsurile noastre îi atribuim ființa autentică se comportă oare în același mod ? Sau, ba într-un fel, ba în alt fel ? Egalitatea în sine, frumusețea și tot ce are ființă autentică poate oare suporta vreodată o schimbare ? „Aceste lucruri sunt mereu identice cu sine, având o unică formă și nu pot fi văzute.“ Sufletul are cea mai mare asemănare cu divinul, nemuritorul, raționalul, uniformul, indisolubilul, care se raportează la sine mereu în unul și același mod, trupul se aseamănă în schimb cu omenescul, muritorul, iraționalul, pluriformul, disolubilul, care nu se raportează niciodată la sine în același mod (p. 47[xcii]). Dar aici am ajuns așadar la o concepție la fel de abstractă despre existența sufletului și despre raportul său față de trup. Această considerație nu păcătuiește, ce-i drept, prin a-i atribui în mod material sufletului un anumit loc în trup, dar ea trece în schimb pe de-a-ntregul cu vederea raportul sufletului față de trup, și, în loc să lase sufletul să se

---

[39] Așa cum în *Banchetul* dorul era substanțialitatea, la fel și aici. În *Banchetul* dorul era însă cel ce dorea *să posede*, în *Phaidon* el dorește *să piardă*, dar ambele caracteristici sunt la fel de negative, întrucât ambele doruri sunt la fel de neștiutoare în legătură cu acel ceva în care unul vrea să se avânte iar celălalt vrea să se volatilizeze prin moarte.

mişte liber în trupul pe care chiar el l-a produs, ea încearcă, plină de zel, să se strecoare afară din trup. Imaginea pe care Kebes o foloseşte mai târziu ca argument împotriva nemuririi sufletului, nemurire dedusă din observaţia că trupul, care e totuşi mai slab, persistă şi de aceea sufletul, care e cel mai tare, trebuie şi el să persiste, această imagine, care pusă în cuvinte ar echivala cu a spune despre un bătrân ţesător care a murit că nu e mort şi trebuie să fie el undeva, aducându-se ca dovadă faptul că îmbrăcămintea pe care acesta o purtase şi o ţesuse chiar el a rămas nestricată şi nedistrusă (p. 61[xciii]), ar duce deja, zic eu, corect folosită, prin sublinierea semnificativului în comparaţia dintre suflet şi ţesător, la nişte reprezentări mult mai concrete. Putem fi de acord că sufletul nu e compus, dar atâta timp cât nu primim un răspuns mai precis la întrebarea în ce sens nu e compus şi cum de e totuşi în alt sens un mănunchi de caracteristici, evident că însuşirea aceasta a lui e *cu totul negativă*, iar nemurirea lui la fel de *langweilig*[xciv] ca un veşnic unu.

Lucrurile nu stau mai bine nici în privinţa ultimului argument bazat pe afirmaţia că tot ce persistă, persistă datorită participării sale la idee şi că orice idee exclude de la sine contrariul (p. 97[xcv]): „Oare nu vom declara că triada, decât să consimtă ea a deveni, rămânând triadă, un număr par, ar fi în stare să îndure orişice, chiar moartea?“, ba chiar că această excludere nu are loc doar în privinţa ideii, ci şi a tot ce depinde de idee. Sufletul e principiul vieţii, iar viaţa e opusă morţii, aşadar sufletul nu poate niciodată cuprinde contrariul ideii (vieţii), adică moartea; aşadar e nemuritor. Dar aici reprezentarea duce tot mai departe în acel *gerade ins Blaue hinein*[xcvi] al abstracţiunii. Fiindcă atâta vreme cât nu se explică în ce relaţie de opoziţie se află viaţa şi moartea, relaţia sufletului cu trupul e concepută de asemenea negativ, iar viaţa sufletului în afara trupului devine în orice caz cu totul lipsită de atribut şi necaracterizabilă.

Dar când esența sufletului e concepută într-un mod atât de abstract se poate închipui dinainte la ce explicații ne putem aștepta în legătură cu întrebarea despre *modul* în care va avea loc existența viitoare a sufletului. Prin aceasta nu mă refer la dările de seamă topografice și statistice asupra noii lumi, nici la un talmeș-balmeș fantastic, ci la transparența speculativă în privința acestei întrebări. Apostolul Ioan spune și el că nu știe ce vom deveni,[xcvii] dar aceasta se referă, natural, la o empirie de dincolo. Însă explicația speculativă că există o reînviere a trupurilor îi era apropiată — nu pentru a evita o dificultate, ci fiindcă el însuși își găsea odihna în ea. În schimb, cel puțin în partea mitică a acestui dialog se spune că învierea trupurilor sau persistența lor e ceva de care se tem doar cei fără frica lui Dumnezeu, pe când cei care au fost suficient de purificați prin filozofie vor trăi în timpul ce va să vină cu totul fără trup (p. 117[xcviii]). Singura încercare făcută spre a stăpâni acest salt lipsit de frâie al abstracțiunii „în lumea largă“ și de a da la iveală o existență reală, care nu îngăduie gândului să naufragieze, iar vieții să se volatilizeze, e armonia etică, melodia morală care va da legea naturală ce reprezintă totul în noua ordine a lucrurilor, dacă pot îndrăzni să spun astfel; într-un cuvânt, răsplata dreaptă care ar deveni principiul ce pune totul în mișcare. Și într-adevăr, dacă acest mod de a vedea lucrurile va ajunge să fie respectat și cinstit, nemurirea nu va fi o existență de umbră, iar viața eternă nu va deveni un *Schattenspiel an der Wand*.[xcix] Dar nici chiar în partea mitică a dialogului nu se întâmplă pe de-a-ntregul acest lucru. Vom cerceta mai târziu în ce măsură se întâmplă acest lucru, aici mulțumindu-ne să amintim că numai în partea mitică a dialogului are loc o astfel de încercare. — Astfel, gândul poate să se întoarcă din nou la punctul pe care l-am pierdut din ochi pentru un moment, la *ce*-ul negativ și la *cum*-ul la fel de negativ, care în dezvoltarea dialectică din *Phaidon* se proclamă a fi răspunsul pozitiv la întrebarea despre esența sufletului,

în măsura în care aceasta cuprinde în sine dovada pentru nemurirea lui. Faptul că întreaga considerare se sfârșește negativ, că viața se pierde în ecoul care se stinge în zări (*Nachhall*[c] ar trebui să spun mai degrabă) poate avea drept cauză punctul de vedere subiectiv al platonismului care, nemulțumit de nemijlocirea ideii în existență, așa cum e aceasta presupusă de către fericita împăcare cu sine a clasicilor, încearcă să o prindă pe aceasta în reflecția sa, îmbrățișând de aceea norul în locul Junonei[ci]. Acest punct de vedere subiectiv nu i-a dat mai mult decât avusese cel precedent, ba chiar i-a răpit ceva, anume realitatea. Rosenkranz[cii] a observat undeva, pe bună dreptate, că cu cât e mai împlinită și cu cât se umflă mai bogat viața, cu atât mai palidă și aeriană e nemurirea. Eroii lui Homer suspină chiar și după cea mai de jos slujbă din viața reală, dorind să poată schimba cu ea împărăția umbrelor din lumea subpământeană. La Platon nemurirea devine și mai ușoară, așa încât aproape o poți sufla din cale, și totuși filozoful își dorește să părăsească realitatea, ba, în măsura în care e posibil, să fie mort încă de viu. Aceasta este trista autocontradicție a punctului de vedere subiectiv.

Dar prin aceasta n-am ajuns încă să vedem ironicul, și doar aceasta e ceea ce încerc să arăt, pe cât e cu putință. Că ironia poate să semene cu aceste lucruri până aproape de confuzie, că ea ar putea fi la o privire grăbită chiar confundată cu ele, va recunoaște oricine știe ce persoană măruntă și neînsemnată e ironia. Acesta este așadar din nou unul din punctele de coincidență dintre Platon și Socrate. De aceea, cineva ar putea, subliniind patosul care apare deseori în acest dialog, să atribuie totul lui Platon și entuziasmului, care însă e cam deplasat față de rezultat. Dar, pe de altă parte, nu poate fi totuși negat că în dialog domnește o anumită nesiguranță, care ne arată că ironia contribuie și ea, într-un mod sau altul, la desfășurarea acestuia. Pentru că, oricât ar fi de neînsemnat rezultatul, el ar fi putut măcar să fie declarat

cu întreaga convingere a entuziasmului. Această nesiguranță poate fi întâlnită în mai multe locuri în *Phaidon*, iar pasajele respective sporesc în însemnătate dacă le punem în legătură cu *Apărarea lui Socrate*, căreia trebuie să-i acordăm, ca document istoric, un loc de prim plan când căutăm ceea ce e pur socratic.

Mai înainte de a trece la această documentație trebuie să mai zăbovesc un pic, spre a cerceta *dorul de moarte* care îi e atribuit în *Phaidon* filozofului. Concepția că viața constă de fapt într-o murire treptată poate fi înțeleasă fie, pe de-o parte, moral, fie, pe de alta, intelectual. În sens *moral* a fost înțeleasă în creștinism, care de aceea nici nu a rămas la simpla negativitate; fiindcă în aceeași măsură în care omul moare față de ceva,[ciii] altceva-ul crește cu o creștere divină[civ]; și când acest altceva a sorbit și și-a însușit și a înnobilat astfel forța de încolțire care era în trupul păcatului ce trebuia omorât,[cv] după ce acesta s-a strâns și s-a uscat și în timp ce acesta se sfărâmă și se topește, omul lui Dumnezeu se înalță din el împlinit în creștere[cvi], fiind zidit după chipul lui Dumnezeu, întru dreptatea și sfințenia adevărului[cvii]. Atunci când creștinismul presupune și o cunoaștere mai desăvârșită legată de această renaștere[cviii], faptul e secundar, și are loc numai întrucât cunoașterea era și ea, mai înainte, atinsă de boala păcatului. În sens *intelectual*, adică pur intelectual, această murire a fost înțeleasă de către elinitate, și recunoaștem îndată de aici pelagianismul lipsit de griji al păgânătății. Să mi se îngăduie să subliniez, din prudență, ceea ce probabil că vor recunoaște oricum și cei mai mulți cititori. Pe de o parte, în creștinism acel ceva față de care trebuie să murim e conceput în pozitivitatea sa, ca păcat, ca un imperiu care își declară cât se poate de convingător valabilitatea față de oricine suspină sub legile sale; pe de altă parte, și ceea ce trebuie să fie născut și reînviat e conceput la fel de pozitiv. În ce privește murirea în sens intelectual, acel ceva față de care trebuie murit e ceva indiferent, iar ceea

ce trebuie să crească în loc, ceva abstract. Relația dintre aceste două mari concepții e următoarea: una spune că trebuie să te abții de la mâncăruri nesănătoase, să-ți stăpânești poftele, iar atunci sănătatea va înflori; cealaltă spune că trebuie să te lași de mâncat și băut și atunci vei putea spera să devii treptat nimic. Se vede astfel că elinul e un mai mare rigorist decât creștinul, dar tocmai de aceea concepția lui e neadevărată. Din punct de vedere creștin, momentul morții e chiar ultima luptă dintre zi și noapte, moartea fiind, după cum frumos o numește Biserica, nașterea. Cu alte cuvinte, creștinul nu zăbovește asupra luptei, a îndoielii, a durerii, a negativității, ci se bucură de victorie, de înțelepciune, de mântuire, de ceea ce e pozitiv. Platonismul vrea să murim față de cunoașterea prin intermediul simțurilor, spre a ne dizolva prin moarte în împărăția nemuririi, unde ceea ce e în sine egal, frumos etc. trăiește într-o nemișcare de moarte. Acest fapt reiese cu și mai mare pregnanță dintr-o remarcă a lui Socrate: filozoful tânjește după a muri și *a fi mort*.[cix] Dar să-ți dorești astfel moartea în sine nu poate fi ceva întemeiat pe entuziasm, dacă respectăm acest cuvânt și nu-l folosim în legătură cu nebunia în care vedem uneori omul dorindu-și să devină nimic, ci trebuie să fie ceva întemeiat pe un fel de silă de viață. Atâta timp cât încă nu poate fi vorba de a recunoaște cu adevărat ce zace în această dorință, entuziasmul poate fi totuși prezent, în schimb, când dorința își are temeiul într-o anumită nebunie sau când cel care are dorința e conștient de ce dorește, ceea ce domnește e sila de viață. În ochii mei, cunoscutul epitaf al lui Wessel: „în cele din urmă el nici n-a mai avut chef să trăiască“[cx] e modul ironiei de a vedea moartea. Dar cel care moare pentru că nu mai are chef să trăiască, sigur că nu-și dorește nici o viață nouă, fiindcă lucrul acesta ar fi o contradicție. Oboseala care își dorește moartea în acest sens e, după cum s-ar părea, o boală simandicoasă, care nu apare decât în cercurile

cele mai înalte și care, atunci când nu e alterată, e la fel de mare ca entuziasmul care vede în moarte clarificarea vieții. Acestea sunt cele două poluri între care viața omenească obișnuită se mișcă somnolent și neclar. Pentru că ironia e o sănătate în măsura în care eliberează sufletul din ademenirea relativului, și e o boală în măsura în care nu poate suporta absolutul decât sub forma nimicului, dar această boală e o febră tropicală pe care doar puțini indivizi o iau și de pe urma căreia încă mai puțini își revin.

În ce privește ironia din *Phaidon*, aceasta trebuie, natural, concepută în momentul în care ironia ca *intuiție* rupe zăgazurile ce despart apele cerului de ale pământului[cxi] și se unește cu ironia *totală*, care distruge individul. Acest punct e la fel de dificil de prins ca punctul dintre îngheț și dezgheț și totuși *Phaidon* se află, dacă folosim semnele propuse de mine care demarchează un *point de vue* de altul, chiar între aceste două caracteristici ale ironiei. Voi trece acum la o documentare a acestui fapt, în măsura în care ea e posibilă. Nu am de gând să ascund că orice astfel de documentare presupune mereu un ceva, întregul punctului de vedere, care se află dincolo de particular, un „Să fie!“ al creației care la orice operă omenească vine abia ulterior, în clipa în care invizibilul devine intuibil în vizibil. Dacă Socrate ar fi fost, nu victima unui misticism subiectiv (căci această expresie ar sugera deja o conștiență), ci copleșit de abundența fertilă a acestuia, n-am fi auzit în fundal un calcul probabilistic plin de îndoială și de nesiguranță. Însă nimeni care a citit *Phaidon* cu atenție nu va nega faptul că exact acest lucru se întâmplă și cu atât mai puțin o va nega cineva care a parcurs chiar și în grabă *Apărarea lui Socrate*. Trebuie lăsat la latitudinea fiecăruia dacă astfel de afirmații pot fi armonizate cu patosul unui Platon sau, ceea ce reprezintă același lucru, puse în acord cu Socrate, identificat până la extrem cu Platon, și dacă nu cumva ele sugerează mai degrabă o

diferență pe cât de neechivalentă pe atât de echivalentă, și pe cât de echivalentă pe atât de neechivalentă. Am arătat deja în cele precedente că acesta este cazul în ceea ce privește speculația nemijlocită și ironia, și vom mai reveni de multe ori la acest fapt în cercetarea noastră. În *Phaidon,* Socrate afirmă el însuși că scopul principal al strădaniilor sale de a dovedi nemurirea sufletului e să se convingă pe sine pe deplin că așa stau lucrurile și adaugă: „Uite, iubite prieten, cam ce socoteală îmi fac (și ia seama, cu cât folos!): dacă ce spun se dovedește adevărat, e foarte bine să mă fi convins de asta. Iar dacă, dimpotrivă, morților le este dat numai nimicul, atunci măcar n-am să vă fiu, vouă celor de față, prea dezagreabil, umplând cu tânguiri această clipă dinaintea morții. De altfel, această nedumerire a mea nu va dura o veșnicie (ar fi de bună seamă rău să fie așa), ci va pieri foarte curând“ (*cf.* traducerea lui Heise, p. 69[cxii]). Aceste cuvinte sună ca dintr-o cu totul altă lume și, desigur, nu doar exclamația θέασαι ὡς πλεονεκτικῶς[cxiii] ascunde în sine ironia. Gândul că la moarte ne-am putea transforma în nimic (εἰ δ□ μηδέν ἐστι τελευτήσαντι, *sin post mortem sensus omnis atque ipse animus extinguitur*[cxiv], *cf.* Stallbaum, p. 133 jos) nu-l îngrozește pe Socrate, dar pe de altă parte el nici nu-l ia în considerare spre a-l alunga apoi din nou, speriat de consecință, ca pe un gând excentric, ci își bate joc de fapt de el și ar prefera, dacă e să meargă lucrurile prost, mai degrabă să fie smuls din această eroare, „întrucât acesta ar fi într-adevăr un rău“, și să fie astfel nimicit. Dar ceea ce *caracterizează ironia* e tocmai *etalonul abstract* prin care ea nivelează tot, prin care domină orice emoție copleșitoare, neopunând patosul entuziasmului fricii de moarte, ci găsind că e un experiment destul de curios să te transformi astfel în nimic. Acesta e de bună seamă un *locus classicus* din *Phaidon*; pasajele ironice asemănătoare, risipite ici și colo, ar cere însă

o analiză mult prea detaliată spre a mă putea dedica lor. De altfel, atenția noastră e cerută acum de *Apărarea lui Socrate*.

Apărarea lui Socrate

Vom recurge la *Apărare* cu o dublă intenție: mai întâi datorită observațiilor care se găsesc în ea cu privire la nemurirea sufletului, pentru a ne susține argumentația dedusă din *Phaidon*, prin care căutam să facem dialectica din acest dialog să se rotunjească în ironie; iar apoi datorită structurii sale de ansamblu, pentru a îngădui punctului de vedere al lui Socrate să fie văzut ca ironie.

Cu condiția să nu admitem, împreună cu Ast,[cxv] că *Apărarea* n-ar fi scrisă de Platon, ci de un orator necunoscut, e destul de indiferent pentru studiul de față dacă presupunem, cu Schleiermacher, că această pledoarie a fost într-adevăr ținută ca atare de Socrate,[40] sau, cu Stallbaum, că Socrate n-a rostit-o ca atare, ci Platon, prelucrând-o, a încercat să se apropie cât mai mult de Socratele istoric. Stallbaum spune (*Praefatio ad Apologiam Socratis*, p. 4): *Quae (sc. sententia) si vera est, nemo opinor, mirabatur, quod Plato non eam, quam alias, verborum sententiarumque sublimitatem in hoc libro adhibuit. Nam quum Socratem ita demum sibi videretur, recte defendere, si illum, qualis in vita fuerit, talem in judicio*

---

[40] *Cf. Platons Werke von Schleiermacher, ersten Theiles zweiter Band.* Berlin, 1818: *„Nichts ist demnach wahrscheinlicher, als daß wir an dieser Rede von der wirklichen Vertheidigung des Sokrates eine so treue Nachschrift aus der Erinnerung haben, als bei dem geübten Gedächtniß des Platon, und dem nothwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der nachlässig gesprochenen nur möglich war.“**

* În germană în original: „Prin urmare, nimic nu e mai verosimil decât faptul că prin acest discurs avem o reproducere din memorie pe cât de fidelă posibil pentru memoria exersată a lui Platon, a adevăratei apărări a lui Socrate, ținând cont de inevitabila diferență între discursul scris și oralitatea delăsătoare“ (*Op. cit.*, p. 185). (*N.t.*)

dicentem faceret, non dicebat, ei arbitratu suo agere, sed debebat videre, quid Socratis ingenio et moribus conveniret, et quid loci ac temporis rationibus essent accomodatum.[cxvi] Dacă dorește cineva să afle cât de mulți autori s-au declarat împotriva lui Ast, numele lor pot fi găsite citate de Stallbaum, la care se poate face referință. Pentru mine, principalul e că în *Apărare* poate fi găsit un portret fidel al adevăratului Socrate. Ast, pentru care în *Phaidon* predomină sublimul și emoția, desigur nu poate decât să se indigneze de felul în care se comportă aici Socrate, acesta fiind de altfel unul din motivele pentru care a contestat autenticitatea *Apărării*. Dar dacă, împreună cu cei mai mulți, ba chiar cu majoritatea absolută a comentatorilor, admitem autenticitatea *Apărării,* suntem obligați să căutăm o altă soluție, fără a ne mulțumi cu obișnuita asigurare că în această lucrare totul este conform spiritului lui Platon, asigurare dată, de altfel, sub formă interogativă sau exclamativă. Obiecțiile lui Ast au într-adevăr prea mare importanță pentru a le expedia astfel,[41] și dacă are dreptate, suntem tentați să-i dăm dreptate și în ce privește preferința sa pentru *Apărarea* lui Xenofon față de cea a lui Platon.

Nu va fi vorba aici de *Apărare* în totalitatea sa, ci de locurile în care Socrate își dezvoltă concepția asupra *morții*. Împreună cu dificultatea crescândă de a le explica platonic, crește și probabilitatea de a găsi adevărata explicație în ironie. Toate aceste pasaje arată *totala nesiguranță* a lui Socrate; nu că, să observăm acest lucru, nesiguranța sa l-ar fi tulburat, ci dimpotrivă, acest joc cu viața, acest vertij în care

[41] Îmi amintesc din prima tinerețe, când sufletul caută ceea ce este înălțător și paradigmatic, cât de dezamăgit, trădat și deprimat m-am simțit citind *Apărarea*, deoarece mi se părea că toată poezia, tot curajul triumfului asupra morții fuseseră aici într-un mod mizerabil înlocuite de un calcul prozaic care să te facă să crezi că Socrate ar fi vrut să spună: În fond, povestea asta îmi e destul de indiferentă. Mai târziu am învățat s-o înțeleg altfel.

moartea apare când de-o nesfârșită însemnătate, când ca un nimic, tocmai acestea-i plac. Deci, în prim plan, Socrate; nu unul care alungă ușuratec gândul morții și se agață înfricoșat de viață; nu unul care înfruntă moartea cu entuziasm și își sacrifică plin de entuziasm viața, ci un om care se bucură de alternanța între lumină și umbră, pe care o dă un *aut-aut* (sau-sau) silogistic, arătând aproape în aceeași clipă strălucirea zilei și negrul nopții, realul infinit și nimicul infinit; se bucură și în numele ascultătorilor văzând cum cele două puncte, agreabilul și dezagreabilul, sunt legate între ele la vârf (v. *Banchetul*), dar în tot acest timp nu caută siguranța cu o dorință lăuntrică a sufletului, ci tânjește cu o anume curiozitate să dezlege această enigmă. Socrate simte foarte bine că silogismele nu dau un răspuns exhaustiv la problemă, dar tocmai repeziciunea cu care infinitul contrast se arată și dispare îl încântă. Fundalul care se trage tot mai departe înapoi, la infinit, creează infinita posibilitate a morții.

De aceea, în *Apărare*, celor mai patetice izbucniri le urmează adesea o argumentație care risipește fumurile elocvenței, arătând că ele nu acoperă *absolut nimic*. Socrate observă cât ar fi de prostește din partea lui, a celui pe care zeul l-a sortit să-și ducă traiul ca iubitor al înțelepciunii (φιλοζοφοῦντα), cercetându-se și punându-se la încercare pe sine și pe alții, să-și părăsească postul de frica morții. Apoi dă motivul: τό γάρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὦ ἄνδρες, οὐδ□ν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν ειναι, μὴ ὄντα · δοκεῖν γὰρ εἰδέναι ἐστὶν ἃ οὐκ οιδεν · ... και τοῦτο πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὓτη ἡ ἐπονείδιστος ἡ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ ο῀ιεσθαι εἰδέναι ἅ οὐκ ο῀ιδεν ;[cxvii] (*cf.* Ast, p. 126, § 29 a). În această privință, Socrate crede că are un fel de avantaj față de alți oameni: nu se teme de moarte, fiindcă nu știe nimic despre ea. Acesta nu e pur și simplu doar un sofism, ci de asemenea o *ironie*. Într-adevăr, eliberând oamenii de teama morții, le dă în loc înfricoșătoarea reprezentare a unui ineluctabil despre

care nu știu nimic, și trebuie să fii obișnuit să te lași edificat de gândul liniștirii care se află în nimic, pentru a putea afla acolo odihna. Cum remarcă și el de altfel, ar fi absurd din partea sa să aleagă un lucru despre care știe cu siguranță că este un rău (de exemplu, închisoarea), din teama de a trece prin ceea ce, după Meletos, a meritat, ὅ φημι οὐκ εἰδέναι οὔτ' εἰ ἀγαθὸν οὔτ' εἰ κακόν ἐστιν.[cxviii] (*Cf.* Ast, p. 146, § 37 b)

Totuși la sfârșitul *Apărării* încearcă să arate că a muri e un lucru bun. Dar din nou e vorba de un *aut-aut*; și cum, împreună cu unul dintre *aut*, apare concepția că moartea e nimicul, te cam îndoiești să împărtășești bucuria care, asemenea oceanului, îmbrățișează aceste două părți ale lumii. (*Cf.* Ast, p. 154, § 40 c, d, e): 'Εννοήσωμεν δε καὶ τῇδε, ὡς πολλὴ ἐλπίς ἐστιν ἀγαθὸν αὐτὸ ειναι. δυοῖν γὰρ θάτερόν ἐστι τὸ τεθνάναι· ἢ γὰρ οἷον μηδεν ειναι μηδ' αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἤ, κατὰ τὰ λεγόμενα, μεταβολή τις τυγχάνει οὖσα καὶ μετοίκησις τῆς ψυχῆς τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον. καὶ εἴτε δὴ μηδεμία αἴσθησίς ἐστιν, ἀλλ' οἷον ὕπνος, ἐπειδάν τις καθεύδων μηδ' ὄναρ μηδεν ὁρᾷ, θαυμάσιον κέδρος ἂν εἴη ὁ τάνατος. ἐγὼ γὰρ ἂν οιμαι, εἴ τινα ἐκλεξάμενον δέοι ταύτην τὴν νύκτα, ἐν ᾗ οὕτω κατέδαρθεν ὥστε μηδ' ὄναρ ἰδεῖν, καὶ τὰς ἄλλας νύκτας τε καὶ ἡμέρας τὰς τοῦ βίου τοῦ ἑαυτοῦ ἀντιπαραθέντα ταύτῃ τῇ νυκτὶ, δέοι σκεψάμενον εἰπεῖν, ὁπόσας ἄμεινον καὶ ἥδιον ἡμέρας καὶ νύκτας ταύτης τῆς νυκτὸς βεβίωκεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ βίῳ, οιμαι ἂν μὴ ὅτι ἰδιώτην τινά, ἀλλὰ τὸν μέγαν βασιλέα εὐαριθμήτους ἂν εὑρεῖν αὐτὸν ταύτας πρὸς τὰς ἄλλας ἡμέρας καὶ νύκτας. εἰ οὖν τοιοῦτον ὁ θάνατός ἐστι, κέρδος ἔγωγε λέγω. καὶ γὰρ οὐδεν πλείων ὁ πᾶς χρόνος φαίνεται οὕτω δὴ ειναι ἢ μία νύξ. εἰ δ' αὖ οἷον ἀποδημῆσαί ἐστιν ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον, καὶ ἀληθῆ ἐστι τὰ λεγόμενα, ὡς ἄρα ἐκεῖ εἰσὶν ἅπαντες οἱ τεθνεῶτες, τί μεῖζον ἀγαθὸν τούτου εἴη ἄν, ὦ ἄνδρες δικασταί.[cxix] Această ultimă parte ar trebui să fie un motiv de bucurie și pentru că

ar scăpa de judecători care doar se dau ca atare, prezentându-se în fața unor Minos, Rhadamanthys, Aiakos, Triptolemos, care merită pe bună dreptate să fie judecători.[cxx] Astfel, într-unul din aspectele dilemei, Socrate crede că a fi nimicit de moarte e θαυμάσιον κέρδος (un minunat câștig); cuvintele sale capătă o nuanță foarte caldă când observă că nu numai un oarecare, dar nici chiar marele rege n-ar putea să găsească multe astfel de zile. Un asemenea somn al sufletului și un *asemenea nimic* ar trebui să fie pe gustul ironistului, care posedă în fața relativității vieții absolutul, dar într-o formă atât de ușoară, încât să nu riște pieirea din cauza sa, întrucât îl posedă sub forma nimicului. În celălalt aspect al dilemei, el arată ce minunat ar fi să ajungă omul să aibă de-a face în lumea de jos cu marii oameni ai trecutului, pălăvrăgind cu ei agreabil despre soarta lor, dar mai ales întrebându-i și cercetându-i,[42] cuvinte prin care am relevat mai înainte *modul ironic*. Să ne limităm aici la câteva observații. E limpede în primul rând că nu-i ușor să punem aceste cuvinte în armonie cu speranțele de a rămâne cu totul fără corp, formulate în *Phaidon,* iar în al doilea rând, că bucuria aceasta rămâne foarte ipotetică, deoarece posibilitatea cealaltă se impune într-o măsură egală sau foarte apropiată; fiindcă în totalitatea sa, ipoteza e o simplă mișcare prin aer, iar Socrate nu face nici o încercare de a realiza una din posibilități, în dauna celeilalte. Cuvintele din *Phaidon* pe care le-am citat mai sus cuprind, ce-i drept, o tentativă în acest sens, întrucât Socrate consideră că e mai avantajos să crezi în nemurirea sufletului, fiindcă astfel îți încurci mai puțin prietenii; dar cititorul va vedea în această observație o istețime de viață și o *ironie* care se încumetă să aibă curajul de a păcăli moartea. *Apărarea* se încheie la fel de ambiguu (Ast, p. 158 § 42 a): ᾿Αλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶν μεν ἀποθανουμένῳ,

[42] Aici, nemurirea și viața eternă sunt concepute ca un progres nesfârșit, ca o întrebare permanentă.

ὑμῖν δέ βιωσομένοις· ὁπότεροι δε ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ.[cxxi] Dar dacă astfel stau lucrurile în ce privește concepția despre moarte din *Apărare*, concepția mea despre *Phaidon* devine și mai verosimilă, atâta timp cât stabilim posibilitatea ca *Phaidon* să fie deopotrivă socratic și platonic.

Trec acum la o cercetare mai specială a *Apărării*, pentru a dovedi că ea este *în întregime* ironie. Voi da acum o clipă cuvântul lui Ast, și sper că datorită greutății enorme pe care o au observațiile sale, spiritul cititorului va dobândi destulă suplețe spre a face ironia să iasă la suprafață: *„Diese männliche Standhaftigkeit des Sokrates"* (pe care Ast o găsește la Xenofon), *„hat der Redner nach seiner Weise so übertrieben, daß sie als die geist- und gemüthloseste Gleichgültigkeit erscheint. Nach der Verurtheilung nämlich läßt er den Sokrates nicht über den Ausspruch der Richter, sondern über die Zahl der beiderseitigen Stimmen sich wundern, und die kaltblütige Berechnung anstellen, daß er entkommen seyn würde, wenn nur drei Stimmen anders gefallen wären, und daß Melitos, wenn nicht Anytos und Lykon mit ihrer Anklage hinzugekommen wären, tausend Drachmen erlegen müßte, weil ihm der fünfte Theil der Stimmen nicht zugefallen wäre. Noch auffallender ist diese Gleichgültigkeit da, wo Socrates vom Tode redet; immer versichert er, daß er sich vor dem Tode nicht fürchte, aber worauf gründet sich diese Furchtlosigkeit? Auf nichts; also ist sie leere Prahlerei... Konnte Platon, der Verfasser des* Phaidon, *den Socrates so über den Tod reden lassen, und ihm eine solche wahrhaft gemeine, geist- und gefühllose, ja fast lächerliche Gleichgültigkeit zuschreiben... und gleichwohl will dieser gefühl- und gemüthlose Socrates noch den Erregten und Begeisterten spielen, indem er sich zu prophezeien unterfängt."* (pp. 487–488)[cxxii] Această interpretare a lui Ast nu trebuie să rămână aici scufundându-se în plictiseală ca un citat detașat de context; din contră, sper că pasajul acesta va fi un activ

lucrător în vie[cxxiii]; contez într-adevăr pe perspectiva refractată pe care o aduce; sub acest unghi, ironia se descoperă ochilor unuia sau altuia dintre cititori, și arată astfel mai bine. Fiindcă, în timp ce gravitatea din Ast pornește, cu pași măsurați, împotriva neutrei *Apărări*, ironia stă mereu la pândă, silențioasă, cercetând totul cu ochii veșnic deschiși, mereu în mișcare, participând la fiecare luptă chiar dacă poate cititorul nici nu observă acest lucru înainte să fie prins în plasa ei. De aceea, în cazul în care prezentarea mea e o mreajă cu ochiuri atât de mari, încât cititorul să n-aibă nici o greutate în a trece prin ele, sau atât de fragilă încât să nu-l poată reține, anumite pasaje ale lui Ast, pe care le-am citat, sunt îndeajuns de fine și puternice pentru toate acestea; iar sunetul de trompetă al restului citatului e de asemenea de o mare importanță, având efectul acelei gălăgii care-l gonește pe cititor până în punctul când poate fi prins. De exemplu, acest pasaj: „*Und gleichwohl will dieser gefühl- und gemüthlose Sokrates noch den Erregten und Begeisterten spielen, indem er sich zu prophezeien unterfängt*“[cxxiv] nu numai că depășește prin finețe captatoare și forță toată expunerea mea, ci e de asemenea, din câte cred, irezistibil pentru oricine n-ar vrea să respingă, împreună cu Ast, *Apărarea*. Multe alte observații izolate făcute de Ast vor întări cititorul care se clatină nesigur, fiind primejdioase pentru oricine face semnul crucii la gândul că *Apărarea* se lămurește prin ironie. P. 488: „*Auch im Vortrage verräth sich der Redner, nicht nur in der Entgegensetzung der Gedanken (wie*: ἀλλ’ ἐν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν, *worin das Niedre mit dem Hohen, der klägliche Ton mit dem stolzen Gefühle so contrastirt, daß uns der Satz fast ein Lächeln abnöthigt), sondern auch der Worte; denn die damaligen Redner gefielen sich, nach dem Vorbilde des Gorgias und Lysias, im spielenden Antithesen*.“[cxxv]

Acum ar fi potrivită cercetarea *atacurilor* împotriva *concepției ironice*, la care Ast s-a dedat ceva mai sus în același

studiu.[cxxvi] Fiindcă nu pot lăsa să treacă nediscutată concepția după care ironia din *Apărare* n-ar fi în genul lui Platon. Observatorul atent va găsi, într-adevăr, la Platon, două feluri de ironie. Una este puterea care, inerentă cercetării, o stimulează, iar cealaltă este puterea care se erijează, dacă e posibil, în stăpân. Dacă există ironie în *Apărare*, aceasta nu poate fi respinsă, așa cum face Ast, sub pretextul că nu este o ironie demnă de Platon: fiindcă există într-adevăr posibilitatea ca ironia lui Socrate să fi fost diferită de cea a lui Platon și *Apărarea* să fie un document istoric. Trecând acum la o cercetare mai precisă a tentativei lui Ast de a demonstra că ironia din *Apărare* nu e platoniciană, sau mai degrabă, după cum s-ar putea spune în acord cu Ast, că nu e nici urmă de ironie în *Apărare*, trebuie desigur să subliniez dezavantajul pe care îl creează, pentru modul meu de a vedea lucrurile, faptul că ironia a fost astfel tratată sub propria ei rubrică, și că Ast n-a îngăduit diverselor sale atacuri să se lămurească reciproc și să devină conștiente că trebuie să se concentreze asupra aceluiași punct, cel al bătăliei decisive, care constă în a ști dacă există ironie în *Apărare*, nu numai într-un pasaj sau altul, ci în toată lucrarea.

Ce importanță putea Socrate acorda unei acuzații în fața instanței de judecată a poporului atenian, cât de ridicol era pentru el gândul apărării înaintea unor asemenea judecători, deducem dintr-un citat din *Gorgias* (Heise p. 188[cxxvii]): „Este însă locul să repet cuvântul pe care l-am spus lui Polos: voi fi judecat întocmai ca medicul pe care l-ar învinui bucătarul în fața unor copii.“[cxxviii] Am arătat mai sus că *Apărarea* trebuie înțeleasă ca ironie mai ales în ceea ce privește structura, întrucât gravele acuzații referitoare la noua doctrină introdusă la Atena de Socrate nu puteau decât să se afle într-un raport cu totul ciudat, și într-adevăr ironic, față de apărarea sa că nu știe nimic și că prin urmare nu putea să introducă noi doctrine. Ironia constă, evident, în faptul că nu există nici un punct de legătură între atac și apărare.

Dacă Socrate s-ar fi străduit să arate că se ținea de tradiție sau că, aducând ceva nou, acesta era adevărul, totul ar fi fost în ordine, dar Socrate nu își contrazice acuzatorii, ci le fură acuzația însăși, încât se dovedește că totul a fost o falsă alarmă și că salva acuzațiilor destinate, precum încărcătura tunurilor de o sută de livre, să-l facă pe acuzat praf și pulbere, a fost trasă zadarnic, fiindcă nu există nici un obiectiv de distrus. Toate acestea duc gândul la niște versuri pe cât de profunde, pe atât de spirituale[43] ale lui Baggesen[cxxix]. Iată însă că structura ironică a *Apărării* se înfățișează și din alt unghi. Într-adevăr, Socrate, care obișnuia, cu o încăpățânare exasperantă pentru sofiști și cu o la fel de mare neînfricare, să se țină de întrebarea lui, în ciuda ocolișurilor și a metodelor de intimidare folosite de aceștia, vedea cu siguranță un *argumentum ad hominem* de un *suprem ridicul* în soluția atenienilor de a-l condamna la moarte. În concepția sa, acuzatorii trebuiau, desigur, fie să-l convingă de faptul că nu avea dreptate, fie să se lase ei înșiși convinși, în timp ce condamnarea sau necondamnarea la moarte sau la amendă reprezenta ceva cu totul în afara problemei, astfel că din nou aici nu era nici o legătură rațională între crimă și pedeapsă. Dacă adăugăm faptul că situația aceasta din afara problemei trebuia reglementată într-un mod cu totul exterior, prin numărul de voturi, votarea fiind pentru Socrate o metodă de decizie dintotdeauna predilectă, deși, după cum spune tot el în altă parte,[cxxx] nu înțelegea nimic din ea, atunci trebuie să admitem îndreptățirea *ironiei* glaciale, dar aparent

---

[43] „Nimeni în lume, nice unul
nu poate-ucide-un mort cu tunul;
chiar dacă mușcă din țărână
-n câștig hoțu-o să rămână."

Cititorul va remarca îndeosebi ultimele două versuri; așa cum hoțul ar fi avut de câștigat dacă ar fi fost omorât într-adevăr, tot astfel Socrate, care nu știa nimic, s-ar fi aflat în câștig dacă învinuitorii săi ar fi putut să demonstreze nu numai că nu știa nimic, dar și că nu știa nimic nou.

încrezătoare și plină de bonomie cu care, fără a da atenție teribilului argument, discuta cu atenienii, prietenos, despre posibilitatea propriei eliberări și a amendării lui Meletos, lucru care i se părea fără îndoială la fel de ridicul. E așadar vorba de o *nouă ironie* când, la sfârșit, dorește să le vorbească acelora care l-au dezvinovățit, întrucât și aceștia votaseră, evident, ca toți ceilalți. Și totuși există în *Apărare* o ironie superioară celor precedente, care îl are drept subiect chiar pe Socrate; fiindcă, în timp ce susține cu încăpățânare punctul de vedere al cunoașterii, făcând prin urmare din orice delict o rătăcire și deci din orice pedeapsă ceva cu totul incongruent față de acesta, forța polemică desfășurată în sprijinul acestei concepții se răzbună într-un mod *cu totul ironic* asupra lui, întrucât el însuși se lasă, într-o anumită măsură, angrenat de un argument atât de ridicol precum pedeapsa cu moartea.

Că toate aceste situații descrise sunt marcate de ironie, și că ironia ar sări în ochii oricărui cititor al *Apărării* care ar presupune că Socrate n-a existat niciodată și că un poet a vrut să facă vizibil piperul acestei acuzații și acestei sentințe, mi se pare neîndoielnic; dar cum avem de-a face cu evenimente istorice, mulți cititori nu vor avea desigur curajul să dea crezare acestui fapt.

În privința înfățișării ironiei răspândite în *Apărare*, la care voi trece acum, mă aflu într-o oarecare încurcătură. Aș putea încerca să vânez câte ceva din toate părțile; dar lăsând la o parte faptul că ampla argumentare necesară fiecărui punct i-ar fi obositoare cititorului, mai cred și că un asemenea capitol ar produce un vuiet contrar naturii ironiei, și nicidecum blânda șoaptă ce-i stă în fire. Cercetarea punct cu punct menită demonstrării ironiei îi răpește acesteia ceea ce e surprinzător, frapant; pe scurt, o slăbește. Ironia are nevoie de un contrast puternic și și-ar pierde ascuțimea într-o însoțire atât de plictisitoare cum e argumentația. Prefer să-l citez iarăși pe Ast, fiindcă a surprins cu o extraordinară siguranță

toate punctele ambigue pentru a dovedi cu ajutorul lor, înspăimântându-l pe cititor, lipsa de autenticitate a *Apărării*; preluându-i pathosul în text, îmi voi îngădui totuși, în note, câte o mică aluzie care sper că-i va fi suficientă cititorului. O gravură în cupru reprezintă ridicarea la cer a Fecioarei.[cxxxi] Pentru a arăta cerul cât mai sus posibil, artistul a tras o linie întunecată în josul gravurii, deasupra căreia câțiva îngeri ridică ochii spre Fecioară. La fel, reproducând cuvintele lui Ast, le voi așeza cât mai sus, și pentru a-i ridica și mai tare înălțătorul patos, voi trage o linie deasupra căreia mutrița glumeață a ironiei va privi în sus din când în când. Ast scrie la pagina 477 și urm.: *„Die Freimüthigkeit, mit welcher er den Socrates sprechen läßt, ist nicht jene edle, aus dem Bewußtseyn der Unschuld und Rechtschaffenheit fliessende, welche sich, durch Verläumdung angereizt, als Stolz verkündet, sondern prahlerische Selbsterhebung; denn Socrates setzt sich nur herab, um sich indirect desto mehr zu erheben*“. (Într-o notă la acestea, Ast observă: *Der Verfasser der Apologie kann selbst nicht umhin, dieses anzudeuten*, S. 82: μὴ θορυβήσητε μηδέν, ἂν δόξω τι ὑμῖν μέγα λέγειν.[44]) *Dieses ist nicht die platonische Ironie, sondern Geringschätzung anderer, die den eitlen Zweck hat, sich selbst zu erheben. Socrates sagt z.B. S. 68, wenn man denjenigen einen Redner nenne, der die Wahrheit spreche, so sei er allerdings ein Redner, nur nicht auf die Art, wie die anderen (worin der Sinn versteckt liegt, er sei ein eigentlicher oder wahrhafter Redner, die anderen hingegen bloß Scheinredner). Ebenso enthalten die Worte* ἴσως μεν γάρ τι χείρων, ἴσως δε βελτίων ἄν εἴη (ἡ λέξις) S. 71 *verstecktes Selbstlob.*

---

[44] Acestea sunt întru totul conforme cu hotărârea lui Socrate de a profeți; seriozitatea glacială cu care ademenește atenienii pe lunecuș e în acord deplin cu explicația pe care o dă mai departe importanței sale pentru atenieni, ca dar al divinității.

Noch unverkennbarer ist die falsche Ironie in der Stelle S. 84-91, wo Socrates die Wahrhaftigkeit jenes Orakelspruches, der ihn für den weisesten erklärt habe, darzuthun sucht[45]*; das Eitle und Prahlerische liegt schon in der Ausführlichkeit, mit der Socrates davon redet. Ebenso erklärt Socrates, er sei ein berühmter und ausgezeichneter Mann (S. 81, 90, 136), und seine Bestimmung eine göttliche*[46] *(S. 120); er sei der größte Wohlthäter der Stadt*[47] *(S. 116, 119, 142); deßhalb werde ich verläumdet und beneidet (107) u.s.f. Ferner schreibt er sich Weisheit zu*[48] *(S. 82, 83, 84 ff.), und spricht von der Weisheit der Sophisten in einem skeptischen Tone*[49]*, der nur Hochmuth andeutet. Denn was ist es anderes, wenn man sich selbst herabsetzt, zugleich aber alle andere erniedrigt, als eine rednerische Selbsterhebung*[50]*, die, wenn man ihr eine ernste Absicht unterlegt, als eitle Prahlerei erscheint, wenn man sie aber für unbefangene, absichtslose Freimüthigkeit nimmt, eine Naivität verräth, die durch den nicht beabsichtigten Contrast der Selbstverachtung und der Selbsterhebung (wenn sich Socrates z.B. für unwissend erklärt, zugleich aber für weiser als alle andere, sich selbst also, den unwissenden, zum weisesten erhebt) fast*

[45] E faimoasa explorare întreprinsă de Socrate, nu pentru a descoperi ceva, ci pentru a se convinge el însuși că nu avea nimic de descoperit.

[46] E, anume, ca un tăun.

[47] Pretinde chiar să fie hrănit pe cheltuiala statului.

[48] De a ști că nu știe nimic.

[49] Dar cu cea mai mare politețe din lume.

[50] Iată tocmai delicatul joc al mușchilor ironiei. El știe că nu știe nimic, ceea ce îl bucură și îl face să se simtă ușurat, în timp ce alții trudesc din greu pentru mărunțișul lor. Neștiința nu e niciodată concepută speculativ de Socrate, ci e pentru el comodă și lesne transportabilă. E un *Asmus omnia secum portans** și acest *omnia* e nimicul. Cu cât se bucură mai mult de acest nimic, nu ca rezultat, ci ca nesfârșită libertate, cu atât mai profundă e ironia.

* În latină în original: „Asmus care duce totul cu el". Aluzie la titlul sub care poetul german Matthias Claudius (1740–1815) și-a publicat, între anii 1774 și 1812, operele complete. (*N.t.*)

in das Komische übergeht? Hat also der Verfasser der Apologie die Absicht gehabt, den Socrates als Ironiker zu schildern, so hat er ihn in das Gegentheil vom platonischen Socrates, in einen prahlerischen Sophisten umgewandelt; wollte er ihm aber eine unbefangene, absichtslose Freimüthigkeit leihen, so hat er die Naivität übertrieben und seinen Zweck verfehlt, weil die Gegenseite der Selbstherabsetzung, die Selbsterhebung, zu hervorstechend und grell ist, als daß man glauben könnte, es sei mit der Selbstherabsetzung ernstlich gemeint; jene Anspruchlosigkeit ist daher nur affectiert, und die Selbstherabsetzung bloß scheinbar, weil sie von der ihr nachfolgenden Selbsterhebung überwogen wird. In diesem Scheinwesen eben erkennen wir am meisten den Redner, der, an das Antithesenspiel gewöhnt, das erste durch das zweite gegenüberstehende wieder aufzuheben pflegt. Eben so hat unser Apologiker gerade das Schönste in seiner Rede, was ihm als Thatsache vorlag, jene Äußerungen nämlich der edlen und stolzen Freimüthigkeit und Seelengröße des Socrates, in Schein gewendet, indem er es durch den Gegensatz wieder aufhebt; dieser Gegensatz ist die Besorgniß, die Richter, auf deren Geneigtheit alles ankam, zu erzürnen[51]*;*

---

[51] Într-o notă asupra acestui pasaj, Ast scrie: „De aici frecventul μὴ θορυβεῖτε, μὴ θορυβήσητε, καί μοι μὴ ἄχθεσθε λέγοντι τἀληθῆ.“* El crede că autorul *Apărării* a avut în vedere faptul istoric real că Socrate a fost întrerupt în mai multe rânduri, dar îl prezintă acum pe Socrate ca anticipând aceste întreruperi, făcând astfel din acest θορυβεῖν** real o aparență. În acestea trece cu vederea cât de autentic socratică e această timiditate plină de grija de a liniști atenienii, de a nu-i înspăimânta prin ceea ce are de spus măreț și extraordinar. Adică importanța persoanei sale pentru atenieni, adică, într-un cuvânt, că e un dar divin și, mai precis, un tăun. *Cf.* 30 e. Socrate îi avertizează pe atenieni să nu-l condamne, nu pentru el, ci pentru ei: μή τι ἐξαμάρτητε περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόσιν ὑμῖν ἐμοῦ καταψηφισάμενοι, ἐὰν γὰρ ἐμε ἀποκτείνητε, οὐ ῥᾳδίως ἄλλον τοιοῦτον εὑρήσετε, ἀτεχνῶς, εἰ καὶ γελοιότερον εἰπεῖν, προσκείμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοὺ θεοῦ ὥσπερ ἵππῳ μεγάλῳ μεν καὶ γενναίῳ, ὑπὸ μεγέθους δε νωθεστέρῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπός τινος.***

weshalb er eben allemal die Gründe seiner Aeußerung so weitläufig und mit fast ängstlicher Sorgfalt auseinandersetzt, um ja nichts zu sagen, was keinen Grund für sich hätte und die Richter unwillig machen könnte. Diese Besorgniß und Furcht, die der Freimüthigkeit immer gegenübertritt, hebt sie nicht diese wieder auf und verwandelt sie in Schein? Der wahrhafte Freie und Seelenstarke wird, ohne Rücksicht auf etwas anderes als die Wahrheit seiner Aussage, und unbekümmert, wie man diese aufnehme, so reden, wie ihm Bewußtseyn und Erkenntniß gebieten. Eben so bekennt Socrates, daß er seine Ankläger und Widersacher fürchte (S. 72. 86). Erkennen wir darin des Socrates Seelengröße und durch nichts zu schreckende Wahrheitsliebe wieder, wie er sie z.B. in der Unterredung mit dem Kritias und Charikles, die sein Verderben beabsichtigen, beim Xenofon (Denkw. d. Socr. 1, 2, 33 ff.) an den Tag legt? Socrates stellt sich ferner, als spreche er nicht zu seiner Vertheidigung, sondern in der Absicht, die Richter zu überreden, daß sie ihn nicht verurtheilen möchten, damit sie sich nicht am Geschenke der Gottheit versündigten (S.121). Wenn ihr mir folgt, setzt er hinzu (S.122), so werdet ihr meiner schonen. Wer erkennt nicht darin die rednerische Wendung? Die Bitte und der Wunsch, losgesprochen zu werden, wird versteckt und erscheint als wohlgemeinter Rath, nicht gegen die Götter zu freveln und ihr Geschenk zu verschmähen. Also ist jene Äußerung des Socrates, daß er

* În elină în original: „Nu murmurați, nu murmurați, și nu vă supărați că vă spun acest adevăr.“ (Alăturare a unor pasaje din *Apărarea lui Socrate*, 20 e, 30 c și 31 e.) (*N.t.*)

** În elină în original: „a face gălăgie, a mumura“. (*N.t.*)

*** În elină în original: „ca nu cumva să cădeți în greșeală și să vă arătați, printr-un vot împotriva mea, nerecunoscători față de darul Zeului. De mă veți osândi la moarte, nu veți mai găsi ușor pe altul — chiar dacă spusa mea vă pare de râs — care să fie trimis de Zeu, ca mine, pentru această cetate. Eu am fost pentru voi cum e musca pentru un cal mândru și de rasă care, din cauza aceasta chiar, este cam leneș și simte nevoia de îmboldire.“ (*N.t.*)

nicht für sich (um seine Lossprechung zu bewirken) sondern für die Athenäer spreche, ebenfalls bloß rednerisch d.h. Schein und Täuschung[52]*.“*[cxxxii]

Miticul în dialogurile platonice timpurii, ca semn al unei mai bogate speculații

Am încheiat cu expunerea dialecticii la Platon, atât cât fusese necesară pentru prezenta cercetare. Cu bună știință am făcut să se încheie totul cu *Apărarea lui Socrate,* spre a consolida tot ce fusese nesigur și șubred în precedenta argumentație. Voi studia acum miticul, străduindu-mă să uit ideea călăuzitoare, pentru a da mai multă libertate cercetării; îl rog pe cititor să-și amintească însă că dualismul miticului și dialecticii, în dezacordul lor, e unul din semnele care, nădăjduiesc, vor ajuta la disocierea factorilor deveniți aparent de nedisociat, datorită timpului și interiorității.

Miticul din dialoguri poate fi văzut la început cu ochi mai indiferenți, putând fi considerat *doar* ca o schimbare *în forma expunerii,* un alt fel de *exprimare,* fără ca relația dintre aceste două feluri de expunere să fie esențială; Platon ne dă, s-ar părea, acest lucru de înțeles în mai multe rânduri. De pildă, când Protagoras se pregătește să demonstreze că virtutea poate fi învățată: „Nu preget, Socrate, ci doar stau în cumpănă dacă să fac demonstrația istorisindu-vă un mit, ca unul mai vârstnic care vorbește unora mai tineri, sau să vă explic prin raționament“ (Heise, p. 130). Iar când încheie, observă: „Acestea au fost mitul și raționamentul pe care am vrut să ți le spun, Socrate, pentru a dovedi că virtutea se poate învăța“ (p. 145).[cxxxiii] Vedem astfel că forma mitică e diferită de cea rațională, fiind considerată cea mai

[52] Acestea sunt, per total, exacte; fiindcă Socrate are *prea multă indiferență ironică* pentru a le vorbi serios atenienilor și de aici vine faptul că ba se preface patetic neînfricat, ba pierdut și descurajat.

imperfectă, destinată celor tineri, iar aceste două feluri de discurs nu se află într-o relație necesară, necesitatea lor neapărând decât în unitatea superioară, în care sunt vizibile și își au realitatea lor ca elemente singulare. Aceste două forme de expunere nu sunt văzute în raport cu ideea, ci cu ascultătorul; sunt ca două limbi, una mai puțin articulată, mai copilărească și imprecisă, cealaltă mai dezvoltată, mai clar și ferm conturată; însă nefiind văzute în raport cu ideea, poate fi imaginată o a treia, a patra ș.a.m.d., un întreg șir de asemenea forme de expunere.

În asemenea concepție, mitul e la discreția naratorului, fiind libera creație a acestuia, care poate să taie sau să adauge, după cum crede că e necesar pentru ascultător. Însă nu astfel stau lucrurile la Platon cu miticul. Acesta are aici o importanță mult mai profundă, lucru de care se convinge cine observă că *miticul are la Platon o istorie.* În primele, cele mai vechi dialoguri, e fie cu totul absent, în care caz stăpânește contrariul său, fie prezent, în legătură cu contrariul său, abstractul, și totuși, în alt sens, detașat de acesta. Apoi totul dispare într-un ciclu al dialogurilor în care domnește dialectica, dar altfel decât în primele dialoguri; în fine, miticul reînvie în ultimele opere ale lui Platon, mai profund legate de dialectică. Pentru a considera miticul la Platon trebuie, așadar, să revin la dialogurile pe care le-am părăsit adineaori. Aici miticul poate fi, anume, găsit în relație cu contrariul său, dialectica abstractă. De pildă în *Gorgias,* unde, după ce sofiștii au luptat nebunește, pierzând treptat orice reținere, Polos depășindu-l în nerușinare pe Gorgias și Callicles pe Polos, totul se încheie într-o expunere mitică a stării sufletului după moarte.[53] Dar în ce constă

[53] Acest mit apare la Platon în trei locuri, *cf.* Stallbaum, *Ad Phaedonem,* p. 177: *Narrat Olympiodorus tertiam hujus dialogi partem vocari* νεκυίαν, *quo nomine constat rhapsodiam Odyssae Homericae ab vetericum dictam esse. Platonis autem cum tres sint* νεκυῖαι s. *fabulae de inferis, in* Phaedone, Gorgia, De republica, *singulaeque singulis invicem lucem affundant, omnes inter se diligenter comparandae sunt*.

aici miticul ? Fiindcă este evident că în aceste dialoguri e vorba mai puțin de o liberă creație supusă geniului lui Platon, cât de un sentiment care îl copleșește, mai puțin de o expunere de ordin secundar, în slujba ascultătorilor mai tineri și mai puțin instruiți, decât de presimțirea unei ordini mai înalte.

Stallbaum[54] adoptă în concepția sa despre mitic punctul de vedere pe care l-am arătat anterior. Pe de o parte vede în

---

* În latină și greacă în original: „Olympiodor istorisește că a treia parte a acestui dialog se numea *evocarea morților*, denumire folosită, după cum se știe, de cei vechi pentru unul din cânturile *Odiseei* lui Homer. Dar cum la Platon sunt trei astfel de evocări ale morților, anume miturile despre infern din *Phaidon*, *Gorgias* și *Republica*, care se lămuresc unele pe altele, ele trebuie comparate atent unele cu altele.“ Trimiterea este la cântul al XI-lea al *Odiseei*, unde Ulise coboară la Hades. (*N.t.*)

[54] *Cf. Praefatio ad Phaedonem*, p. 16: *Quum autem rerum difficultatem tantam esse intelligeret, ut multa divinari potius animo, quam mente intelligi ac dilucide explicari posse viderentur, mirum non est, etiam in hoc libro subtilissimus rerum disputationibus intextas esse mythicas et fabulosas narrationes quae locum obtineant demonstrationis et certorum argumentorum* […] *Nam verissime Eberhardus* Script. Miscell. p. 382 *haec scripsit :* „Man kann als gewiß annehmen, Platon habe sich bisweilen der Mythen im Gegensatz des Raisonnements oder der Vernunftbeweise bedient, da wo von Gegenständen die Rede war, die ausser dem Gesichtkreise der menschlichen Vernunft und Erfahrung liegen, oder wo ihm die Vernunftbeweise selbst noch zu schwer waren, oder wo sie ihm die für Fassungskraft seiner Zuhörer zu schwer schienen“ — *Cf. Ad Phaedonem*, p. 177: *Saepenumero enim videtur mythicis illis narrationibus usus esse, quo significaret, argumentum, quod attigisset, ita esse comparatum, ut suspicionibus magis et conjecturis esset indulgendum, quam ratiociniis ac disputationibus confidendum. Quod ubi facit, iis fabulis et narrationibus, quae apud Graecos erant vulgo celebratae, sic plerumque utitur, ut non solum abjiciat aut mutet, quae consilio suo parum accomodata erant, sed simul etiam civium suorum superstitionem corrigat et removere studeat. Ex equa re intelligitur, quodnam aliud etiam consilium in usu mythorum secutus sit. Voluit enim ineptam illam plebis superstitionem sensim tollere, aut certe emendare. Denique etiam mythos eo consilio adhibuisse videtur, ut animos aequalium coeca superstitione oppressos sensim quasi praepararet ad purioris sapientiae doctrinam percipiendam.**

el un fel de acomodare[cxxxiv], sau, ca să folosesc un termen mai potrivit, συγκατάβασις[cxxxv], acest termen sugerând că, prin mitic, Platon coboară la nivelul ascultătorului, în loc să presupună că miticul e ceva mai înalt, care depășește chiar autoritatea subiectivă a lui Platon; pe de altă parte, îl leagă de mentalitatea poporului, care înainte de Platon păstra ideea astfel înveșmântată. Însă ambele considerații sunt lipsite de rigoare și nu ne îngăduie să distingem ceea ce a fost înțeles pe calea rațiunii de ceea ce a fost intuit, nici nu domolesc cu adevărat hărțuielile de graniță dintre tradiție și Platon. Baur (*op. cit.* pp. 90–98) vede în mitic ceea ce e tradițional și îi dă dreptate lui Ackermann[cxxxvi], care pune poeții și prevestitorii în același raport față de Platon în care

* În latină și germană în original: „Dar cum el [Platon] înțelegea că dificultatea aceasta era atât de mare încât multe păreau mult mai ușor de presimțit cu sufletul decât de înțeles cu mintea și explicat limpede, nu e de mirare că și în această scriere povestiri mitice și fabuloase sunt atât de amestecate în cele mai subtile cercetări ale problemelor, încât ajung să ia locul demonstrațiilor și argumentelor sigure. De aceea, pe bună dreptate Eberhard spune în *Scrieri diverse*, p. 382: „Poate fi luat ca o certitudine faptul că Platon s-a folosit uneori de mituri în contrast cu demonstrațiile și dovezile raționale, când era vorba de lucruri aflate în afara sferei judecății și experienței omenești, sau când dovezile raționale erau prea grele chiar și pentru el, ori i se părea că depășesc puterea de înțelegere a ascultătorilor săi.“ *Cf. Ad Phaedonem*, p. 177: „Pare că a recurs deseori la aceste povești mitice pentru a sugera că subiectul discutat se potrivea mai degrabă cu presentimentele și presupunerile decât cu demonstrațiile și explicațiile. Când procedează astfel, folosește cu predilecție fabulele și istoriile în general cunoscute de greci, schimbând sau îndepărtând tot ce nu se potrivește cu scopul său, corectând totodată superstițiile concetățenilor săi și încercând să le înlăture. Aici se vede celălalt scop avut de Platon în folosirea miturilor. Voia să elibereze plebea de superstițiile inepte, sau măcar să le corecteze pe unele din ele. Apoi se pare că a mai folosit miturile pentru a pregăti treptat spiritele contemporanilor, atât de orbiți de superstiție, pentru primirea treptată a unei mai pure doctrine a înțelepciunii.“

Stallbaum citează din Johann August Eberhard, *Neue vermischte Schriften*, Halle, 1788, p. 384. (*N.t.*)

se aflaseră și profeții *Vechiului Testament* față de apostoli și evangheliști. Prin urmare, pe de o parte ar trebui decelate în miticul lui Platon venerația credincioasă, pietatea filială cu care contempla el conștiința religioasă de demult a patriei sale; pe de alta, ar trebui văzut aici semnul unei nobile, dar momentane neîncrederi în propriile construcții, de vreme ce evită, în *Republica*, să fixeze regulile pentru cultul zeilor, lăsând această grijă în seama lui Apollo din Delfi. Ast[55] are o explicație mai completă, dar care nu e de fapt întemeiată pe observație și poartă nu atât amprenta unei dobândiri temeinice cât pe cea a unei simple dorințe.

Atât Ast cât și Baur par să fi trecut cu vederea istoria *internă* a miticului la Platon. Dacă în primele dialoguri miticul vine să se opună dialecticului, care amuțește și îi îngăduie celui dintâi să se facă auzit, sau mai degrabă văzut, în ultimele, în schimb, el are o relație mai degrabă prietenoasă cu dialecticul, adică Platon îl stăpânește, miticul devenind

---

[55] *Cf. op. cit.*, p. 165: *Das Mythische ist gleichsam die theologische Basis der platonischen Spekulation: die Erkenntniß wird durch das Dogma gebunden und befestigt, und der Geist aus dem Gebiete der menschlichen Reflexion zur Anschauung des höheren unendlichen Lebens emporgeführt, wo er sich, seiner Endlichkeit und irdischen Selbstheit vergessend, in die unergründliche Tiefe des Göttlichen und Ewigen versenkt. Man könnte sagen, daß in den platonischen Gesprächen die philosophischen Darstellungen nur den Zweck haben, den Geist auf die höhere Betrachtung hinzuleiten und zur Anschauung der in den Mythen sinnbildlich geoffenbarten Unendlichkeit und Göttlichkeit vorzubereiten, gleichwie in den Mysterien auf die Vorbereitung und Einweihung erst die eigentliche Beschauung (ἐποπτεία) folgte.**

* În germană și elină, în original: „Miticul e baza teologică a speculației platonice: cunoașterea e legată și întărită prin dogmă și spiritul se ridică din sfera cugetării omenești la viziunea vieții superioare și infinite unde, uitând mărginirea sinelui pământesc, se cufundă în insondabilul adânc al divinului și eternului. S-ar putea spune că, în dialogurile platonice, expunerile filozofice nu au decât scopul de a conduce spiritul către o contemplare superioară, către perceperea nemărginirii și divinității revelate în simbolurile miturilor, așa cum în misterii contemplarea propriu-zisă (*epopteía*) nu venea decât după pregătire și inițiere."

metaforic. Nu mai merge nici, cum face Baur, să prezinți miticul ca tradiționalitate, nici să spui că Platon e în căutarea întemeierii adevărurilor morale și religioase prin autoritatea superioară a poeziei și oracolului, fiindcă primele cărți ale *Republicii* nu recunosc spuselor poeților nici o valoare, ba chiar avertizează împotriva lor, polemizând, dezaprobând concepția descriptivă (adică poetică), acesteia fiindu-i opusă cea pur narativă; în Cartea a zecea a *Republicii*, Platon cere chiar alungarea poeților din stat. Asemenea teză desigur nu mai merge. Dar ea își găsește corectura necesară dacă ținem seama de *metamorfoza miticului* la Platon. Aceasta se conturează cel mai bine în primele dialoguri. În timp ce dialectica dă un rezultat cu totul abstract și uneori negativ, miticul oferă mult mai mult. Dacă întrebăm ce e miticul, se poate răspunde că e starea în străini a ideii, exterioritatea sa, temporalitatea și spațialitatea sa ca atare, nemijlocită. Miticul din dialoguri poartă de asemenea, în întregime, această amprentă. Marele spațiu de timp pe care-l străbate sufletul, conform expunerii din *Phaidros*, infinitul spațial exemplificat în *Gorgias* și *Phaidon* prin existența sufletului după moarte sunt mituri. Faptul poate fi lesne explicat. Dialecticul curăță terenul de tot ce nu e relevant și încearcă să se ridice înspre idee; întrucât nu reușește, reacționează fantezia. Sătulă de truda dialectică, începe să viseze; de aici se ivește miticul. În timpul visului, ideea plutește gonind într-o infinită succesiune de imagini, sau stă pe loc și se dilată, prezentă în spațiu la infinit. Astfel, miticul este entuziasmul *fanteziei* în slujba speculației și, până la un anume punct, ceea ce Hegel[cxxxvii] numește panteismul fanteziei.[56]

[56] Văzut astfel, *miticul* ar putea fi confundat cu *poeticul;* dar trebuie observat că poeticul e conștient de el însuși ca atare, găsindu-și în această idealitate realitatea și nevoind alta. În schimb, miticul constă în nedeterminare și ambiguitate, în această stare intermediară din care cunoașterea nu și-a tăiat deocamdată calea propriului interes. Poeticul e o propoziție ipotetică la modul conjunctiv, iar miticul, o propoziție ipotetică la indicativ.* Această duplicitate, afirmația la indicativ și forma ipotetică, în clătinarea

Acesta are valabilitate în momentul atingerii și nu e pus în legătură cu nici o reflecție. Ne putem convinge de acest lucru și luând în considerare dialogurile *Gorgias* și *Phaidon*. Expunerea mitică a existenței sufletului după moarte nu e raportată nici la reflecția istorică dacă lucrurile stau realmente așa, iar Aiakos, Rhadamanthys sau Minos sunt cu adevărat acolo și judecă, nici la reflecția filozofică dacă e vorba

---

sa dintre nici indicativ, nici conjunctiv, sau aflarea deopotrivă în conjunctiv și indicativ, e o trăsătură a miticului. Cât timp e luat drept realitate, mitul nu e propriu-zis mit: devine mit doar în *contact* cu reflecția; iar în măsura în care are un conținut speculativ și se potrivește fanteziei, ia naștere expunerea mitică. Dar timpul mitului e într-un anumit sens trecut, de îndată ce se pune problema de a-l prezenta; totuși, cum reflecția n-a avut încă vreme să-l distrugă, el subzistă și, gata să rupă legăturile și să se îndepărteze, se ridică de la pământ, reflectându-se însă în momentul despărțirii o ultimă dată în fantezie; aceasta e expunerea mitică. Erdmann** notează (*Zeitschrift für spekulative Theologie von Lic. Bruno Bauer. Dritten Bandes erstes Heft* p. 26): *Ein Faktum oder auch eine Reihe von Faktis, welche eine religiöse Idee auch nicht sind aber bedeuten, nennen wir einen religiösen Mythus. Der religiöse Mythus ist ein Faktum oder eine Reihe von Faktis, welche einen religiösen Inhalt in der sinnlich zeitlichen Form darstellen, die aber (und darin besteht ihr Unterschied von der Geschichte) nicht eine nothwendige Manifestation der Idee selbst sind, sondern in einem äußerlichen Verhältniß zu ihr stehen. Deswegen sind die Mythen nicht* wahr, *wenn sie auch Wahrheit erhalten sollten, sie sind ersonnen, wenn auch nicht durch Reflexion, sie sind keine wirklichen Fakta, sondern fingirt***.* Dar recunoașterea că nu sunt adevărate e rezervată unui moment ulterior, și mai adevărat. Fantezia, căreia îi e indiferent dacă miturile sunt adevărate sau nu, le privește cu interes filozofic, și, ca în cazul de față, ostenită de truda dialecticii, se odihnește în ele. Într-un anumit sens le compune chiar ea, acesta fiind poeticul; în altul, nu le compune, acesta fiind non-poeticul: sinteza care rezultă e miticul, înțeles ca expunere mitică. Când totuși, în *Phaidon*, Socrate spune că nimeni nu poate pretinde că mitul e adevărat, trebuie văzut în această aserțiune momentul de libertate în care individul se simte liber și emancipat de mit; dar când spune că trebuie să îndrăznim a crede în el, e vorba de un moment de dependență. În primul caz, poate face tot ce vrea cu mitul, să-l ia sau să-l lase; în al doilea, mitul îl domină, se lasă în voia lui, sinteza fiind expunerea mitică.

de adevăr aici. Dacă dialecticul corespunzător miticului poate fi numit dor, dorință, ocheadă plină de dor aruncată ideii, atunci miticul e rodnica îmbrățișare a ideii. Ideea coboară și plutește în jos, asupra individului, ca un nor binefăcător. În măsura în care în această stare a individului există mereu o vagă sugestie, o presimțire îndepărtată a conștiinței reflexive, un murmur misterios, aproape imperceptibil, apare de asemeni, în fiecare clipă, posibilitatea unei metamorfoze a mitului.

Când i se adaugă însă conștiința, se vădește că toată această fata morgana nu era totuși ideea. În măsura în care, după trezirea conștiinței, fantezia e din nou cuprinsă de dorul după visele sale, *miticul* apare într-o *nouă formă*, ca *metaforă*. S-a petrecut într-adevăr o schimbare, conștiința cuprinzând în sine faptul că miticul nu e ideea, ci doar o reflectare a ei. Astfel stau lucrurile, după părerea mea, în privința expunerilor mitice din dialogurile constructive. Miticul e pentru început încorporat în dialectică, nemaifiind în conflict cu ea și nemaiînchizându-se în sine, sectar; el alternează cu

---

* În daneză, conținutul unei propoziții ipotetice la conjunctiv nu e adevărat (fiind ipotetic), dar e prezentat ca posibil și dezirabil; cel al unei propoziții ipotetice la indicativ nu e nici el adevărat, dar e prezentat ca adevărat. (*N.t.*)

** Johann Eduard Erdmann (1805–1892), filozof hegelian de dreapta, profesor universitar la Halle. Kierkegaard se referă la studiul său *Über Widersprüche unter den christliche Glaubenslehren* (*Despre contradicțiile dintre doctrinele religioase creștine*), în *Zeitschrift für spekulative Theologie*, ed. de Bruno Bauer, vol. III, fasc. 1, Berlin, 1883, pp. 1–48. (*N.t.*)

*** În germană în original: „Numim mit religios un fapt sau o serie de fapte care nu formează o idee religioasă dar o reprezintă. Mitul religios este un fapt sau o serie de fapte care prezintă sub formă temporală sensibilă un conținut religios, dar care (și prin aceasta se disting de istorie) nu sunt o manifestare necesară a ideii înseși, ci se află cu ea într-un raport exterior. De aceea miturile nu sunt *adevărate*, chiar dacă ele conțin uneori ceva adevărat; sunt *imaginate*, deși nu prin intermediul reflecției; nu sunt fapte reale, ci fictive.“ (*N.t.*)

dialecticul[57] și astfel, atât dialecticul cât și miticul sunt cuprinse într-o ordine superioară a lucrurilor. De aceea, miticul poate foarte bine să îmbrace o formă tradițională. Tradiționalul e asemenea cântecului de leagăn care reprezintă un moment al visului; dar el e cu adevărat mitic numai în momentele când spiritul începe să călătorească în alte părți și nimeni nu știe de unde vine, nici încotro se duce.[cxxxviii]

La o concepție asemănătoare asupra miticului se poate ajunge pornind de la *metaforic.* Într-o epocă a reflecției, când metaforicul nu apare decât rareori și fără pregnanță în expunerile reflexive, ca o fosilă antediluviană amintind un alt fel de viață, erodată între timp de îndoială, faptul că a jucat cândva un rol atât de important poate să mire. Dar pe măsură ce metafora câștigă tot mai mult teren și cuprinde din ce în ce mai mult în sine, ea-l invită pe spectator să se odihnească în ea, pentru a gusta anticipat o plăcere la care reflecția fără oprire n-ar duce decât după lungi ocolișuri. Când, în cele din urmă, metafora devine atât de cuprinzătoare, încât în ea se vădește întreaga existență, aceasta e *mișcarea retrogradă* către *mitic*. Filozofia naturii oferă deseori exemple; prefața lui H. Steffens[cxxxix] la *Karrikaturen des Heiligsten* e, de exemplu, o astfel de măreață metaforă, în care existența naturii devine un mit despre existența spiritului. Metafora copleșește în asemenea măsură individul, încât acesta își pierde libertatea, sau mai degrabă se scufundă într-o stare în care nu mai are realitate, întrucât aici metafora nu e liber produsă, nu e o creație artistică. Și oricât s-ar strădui gândul să ia în seamă detaliile, oricât de ingenios le-ar combina, oricât de comod și-ar instala propria existență în ele, tot nu poate să separe toatea acestea de sine însuși și să le facă să apară, ușoare și fugace, în sfera ficțiunii

[57] Platon n-a ajuns niciodată la mișcarea speculativă a gândirii; de aceea miticul, sau mai bine zis metaforicul poate fi la el un moment al expunerii ideii. Elementul lui Platon nu e gândul, ci reprezentarea.

pure. Aceasta pentru a arăta cum poate miticul să se manifeste chiar și la un individ izolat. Prototipul acestui fenomen s-a manifestat, desigur, în cursul dezvoltării națiunilor, dar trebuie amintit că mitul nu rămâne mit decât atâta timp cât acest proces se repetă identic în conștiința națiunilor, care reproduce chiar ea, ca în vis, mitul propriului ei trecut. Orice tentativă de a înțelege mitul în mod istoric arată deja că s-a trezit reflecția, iar ea ucide mitul. Asemenea basmului, mitul nu domnește decât în clarobscurul imaginației, însă elemente de mit pot foarte bine să se conserve o vreme, după ce s-a trezit interesul istoric, iar interesul filozofic a ajuns la nivelul conștiinței.

Dacă astfel stau lucrurile cu miticul la Platon, nu e greu de răspuns întrebării: cui oare trebuie atribuit miticul, lui Platon sau lui Socrate? Cred că pot spune, în numele cititorilor, ca și în al meu, că *nu lui Socrate*. În schimb, dacă ne amintim un fapt pentru care anticii au adus mărturie, anume că Socrate l-a condus pe tânărul Platon, cel de douăzeci de ani, de la o viață productivă de poet spre cunoașterea de sine abstractă,[58] era desigur firesc ca elementul poetic al pasivității sale active și al activității sale pasive să se manifeste în contradicție cu nesățioasa dialectică a lui Socrate, apărând în forma sa cea mai puternică și mai izolată în opera sa din timpul vieții lui Socrate, sau scrisă curând după moartea acestuia. Într-adevăr așa stau lucrurile: în primele dialoguri miticul e mai încăpățânat și mai agresiv în susținerea drepturilor sale, în timp ce în dialogurile constructive s-a pliat sub blânda domnie a unei mai cuprinzătoare conștiințe. Cei cu o bună cunoaștere a lui Platon vor fi, desigur, de acord cu

[58] *Cf. Geschichte und System der platonischen Philosophie von Dr. K.F.Hermann, erster Theil*, Heidelberg, 1839, p. 30, inclusiv nota 54. *

* Karl Friedrich Hermann (1804–1855), filolog german, profesor la Marburg. În opera citată de Kierkegaard, *Istoria și sistemul filozofiei platonice*, pomenește încercările poetice din tinerețea lui Platon, făcând trimitere, în nota 54, la Claudius Aelianus, *Varia historia* 2, 30.

mine că *evoluția platonică* în sens mai strict începe cu dialectica din *Parmenide* și din celelalte dialoguri ale acestui ciclu, încheindu-se în dialogurile constructive. Însă, după cum am observat mai sus, dialectica acestora din urmă e substanțial diferită de cea descrisă până acum. De aceea, miticul primelor dialoguri trebuie considerat, în raport cu evoluția lui Platon, ca un fel de preexistență a ideii; adunând cele evidențiate până acum, s-ar putea spune că miticul din primele dialoguri e rodul încă necopt al speculației, și cum maturarea sa presupune un proces de fermentație, autentica dialectică platonică de mai târziu poate fi, pe bună dreptate, comparată cu acest proces. Rodul speculației n-a ajuns însă niciodată să se coacă pe deplin la Platon, pentru că la el, mișcarea dialectică nu e niciodată împlinită până la capăt.

Voi examina acum pe scurt *partea mitică* a câtorva dialoguri. E de prisos să mai amintesc că nu folosesc denumirea de mitic doar pentru că în aceste dialoguri se povestește un mit sau altul, o expunere nefiind mitică doar pentru simplul fapt că redă un mit, și nici pentru că în aceste dialoguri se face uz de câte un mit, întrucât tocmai utilizarea lui arată că mitul a fost depășit; expunerea nu devine mitică nici în cazul în care considerăm mitul un obiect al credinței, întrucât miticul nu se adresează în primul rând cunoașterii, ci fanteziei, pretinzând ca individul să se piardă în ea, și abia când expunerea oscilează astfel între producerea și reproducerea fanteziei, abia atunci expunerea e mitică. Se consideră că în *Banchetul* expunerea mitică începe cu istorisirea Diotimei. Aceasta nu e mitică doar din cauză că recurge la mitul despre Eros născut de Poros și Penia, fiindcă nici în discursurile precedente nu fuseseră neglijate legendele despre originea lui Eros. Însă definiția dată aici lui Eros e negativă, Eros fiind o ființă intermediară, nici bogată, nici săracă. Cu asta n-am ajuns mai departe decât în discursul socratic. Dar această negativitate care e veșnica neliniște a gândirii, ce separă și reunește, și pe care gândirea nu o poate,

de aceea, fixa, deoarece ea e impulsul gândirii, se oprește aici, odihnindu-se înaintea fanteziei, întinzându-se înaintea intuiției. În *asta* rezidă *miticul.* Oricine s-a preocupat de gândirea abstractă va fi observat, desigur, cât e de ispititor să vrei să păstrezi ceea ce de fapt nu este, decât în măsura în care e anulat. Aceasta e o tendință mitică. Ce se întâmplă de fapt e menținerea ideii sub determinarea timpului și spațiului, înțelese în sens cu totul ideal.[59] Astfel, expunerea mitică dă mai mult decât mișcarea dialectică descrisă până aici: *vădește* negativul. Într-un anumit sens, dă astfel mai puțin, încetinind mișcarea gândului și revelându-se nu ca o împlinire a procesului pornit, ci în chip de început cu totul nou. Cu cât vrea să extindă mai mult contemplația și să o ducă la împlinire, cu atât se opune mai mult dialecticii pur negative, îndepărtându-se totodată din ce în ce mai mult de raționamentul propriu-zis, îmbătând gândirea, făcând-o să devină sentimentală și blândă. Ceea ce aduce în plus concepția mitică față de cea dialectică e, în al doilea rând, prezentarea *frumosului* ca *obiect al Erosului*. Avem astfel o autentică dihotomie platonică; așa cum am spus mai sus, ea cunoaște toate dificultățile unei dihotomii, pentru că are negativul în afara ei și unitatea obținută nu se poate ipostazia niciodată. Dacă privim mai îndeaproape cum stau lucrurile cu frumosul, vedem că el înlătură într-o mișcare dialectică multe

[59] Ceea ce dă realitate spațiului e procesul organic al naturii; ceea ce dă realitate timpului e plenitudinea istoriei. În mitic, spațiul și timpul n-au altă realitate decât cea pe care le-o conferă fantezia. Acest fapt se vede, de pildă, în miturile indiene, în puerila risipă a timpului unde, voind a spune mult, nu se spune nimic, întrucât etalonul folosit își pierde în aceeași clipă valabilitatea; deoarece a spune că un rege a domnit 70 000 de ani e o vorbă care în aceeași clipă se autoanulează, întrucât categoria timpului e folosită fără să i se atribuie realitate. În această idealitate, spațiul și timpul sunt confundate și schimbate între ele într-un mod cu totul arbitrar.*

* Teorie și exemplu preluate din Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Prelegeri de filozofia istoriei), Werke,* vol. 9, p. 200, (PFI, p. 157). (*N.t.*)

din determinările sale. Iubirea are drept obiect, succesiv, corpurile frumoase, sufletele frumoase, observațiile frumoase, cunoașterea frumoasă, frumosul. Frumosul nu e definit acum doar negativ, ca fiind ceva care se va arăta într-o strălucire mai minunată decât aurul, vestmintele, copiii sau tinerii frumoși, ci Diotima adaugă: „Dar atunci ce să ne închipuim că ar simți cineva căruia i-ar fi cu putință să vadă însăși Frumusețea absolută, în toată curățenia ei, nepângărită de trupuri omenești și de culori, de nimic din multele zădărnicii pieritoare ? Divina Frumusețe în sine, care nu are chipuri mai multe ?“ (Heise, p. 81[cxl]). Miticul ține evident de faptul că frumosul în sine și pentru sine face obiectul contemplației *vizuale*. Deși interpreta sa a renunțat la toate mărunțișurile trecătoare și la orice învestmântare complicată, e limpede că toate acestea vor reapărea în lumea fanteziei, alcătuind draperia mitică. Așa va fi mereu cu *das Ding an sich*[cxli], când nu poate fi dat la o parte sau trecut în cartea uitării, și când, după ce a fost exclus din gândire, se îngăduie fanteziei să îi ia locul și să repare pierderea.

Acest punct de vedere îl amintește desigur mult pe cel al lui Kant. Voi arăta în numai câteva cuvinte *diferența*. Kant s-a oprit ce-i drept la acest *an sich*[cxlii] al lucrurilor, dar fie că persista neobosit în a-l cuprinde prin intermediul gândirii subiective, iar întrucât a-l cuprinde era imposibil, îi rămânea marele avantaj, sau norocul destul de ironic de a spera mereu; fie că renunța la el, încercând să-l uite. Când totuși i se întâmpla uneori să vrea să-l mențină, atunci dezvolta miticul; de pildă, întreaga sa concepție despre „răul radical“[cxliii] e de fapt un mit. Fiindcă răul pe care gândirea nu-l poate stăpâni e scos în afara ei și lăsat în seama fanteziei. Astfel, în partea mitică a *Banchetului*, poetul Platon visează tot ce a căutat dialecticianul Socrate; iubirea nefericită a ironiei își găsește obiectul în lumea visului. Faptul că Platon pune această expunere în gura Diotimei nu o poate face mitică; ține însă de mit ceea ce fantezia acceptă cu plăcere, anume

să aibă obiectul în afară, să-l îndepărteze pentru a-l apropia din nou, așa cum nimeni nu vrea să trăiască el însuși o poveste, ci o îndepărtează de sine, tinzând să facă prezentul fanteziei și mai atrăgător, printr-un contrast temporal. De fapt, și Ast[cxliv] face observația că Diotima e pură ficțiune, iar când Baur[cxlv] remarcă faptul că Platon a ales forma mitică de expunere pentru a da filozofemului său un sprijin pozitiv, îmbrăcându-l în forma familiară conștiinței populare, explicația sa este vădit insuficientă și prezintă relația lui Platon cu miticul dintr-un punct de vedere cu totul exterior.

Cercetând expunerea mitică a condiției sufletului după moarte în *Gorgias* și *Phaidon*, găsim o anumită divergență între aceste două opere. Fără îndoială, în *Gorgias* Socrate subliniază de mai multe ori că el crede în această supraviețuire[60] și o afirmă opunându-se celor care „ar vedea poate aici, disprețuindu-l, un basm spus de o doică“;[cxlvi] dar din formulările următoare se vede de asemenea că e mai important pentru el să apere ideea de dreptate, decât să păstreze mitul, el însuși recunoscând că e naturală disprețuirea unor asemenea istorii dacă, prin cercetare, poate fi găsit ceva mai bun și mai adevărat. Și aici, miticul se găsește mai puțin în indicarea legendei despre Minos, Aiakos și Rhadamanthys, cât în afirmarea judecății într-o formă vizibilă pentru fantezie, sau în felul în care fantezia o reproduce pentru sine. În *Phaidon* în schimb, Socrate însuși arată cum stau lucrurile cu toată această concepție: „Firește, nu se cade ca un om cu bun-simț să se înverșuneze în a susține că lucrurile stau întocmai așa cum le-am înfățișat eu. Dar ceea ce se cuvine să susțin cu toată dârzenia este că, de vreme ce sufletul, nu-ncape îndoială, e nemuritor, soarta și sălașurile lui vor fi cam așa cum am spus. Crezând asta, cred că merită să îți asumi

[60] Faptul că Socrate vorbește și în partea mitică a dialogurilor nu infirmă corectitudinea distincției pe care am făcut-o între dialectic și mitic, deoarece, după cum se știe, Platon nu ia cuvântul niciodată el însuși, ci folosește totdeauna numele lui Socrate.

un oarecare risc. Fiindcă e un risc frumos și tot ce ține de el trebuie să ni-l repetăm ca pe o incantație. Iată de ce zăbovesc de atâta vreme la această povestire."[cxlvii] Aici sunt de asemenea folosite expresiile potrivite, că a crede astfel de lucruri e un act de îndrăzneală și că ele trebuie invocate pentru sine, fiindcă reprezentarea numeroaselor și lungilor spații de timp pe care sufletul trebuie să le străbată, în funcție de alcătuirea lui, spațiul enorm al lumii de jos, în care sufletul e văzut dispărând, călăuzit de daimonul său, natura diferită a lăcașurilor, valul lui Tartaros azvârlind sufletul spre Kokytos sau Pyriphlegeton, acele adunări de suflete în apele Aheronului, de unde strigă și-i cheamă pe cei pe care i-au ucis sau lovit — toate acestea sunt cu adevărat mitice; dar miticul se află în chiar puterea ce-o are asupra fanteziei, când, în dorința de a le invoca, trezim viziuni care ne copleșesc. Gândirea speculativă, care își face, ca să zic așa, de lucru în acest clarobscur este dreptatea divină, armonia în lumea spiritelor, a cărei metaforă sunt legile naturii în univers.

Cartea I din *Republica*

Înainte de a justifica alegerea dialogurilor cercetate îmi mai rămâne de făcut o alegere. Înainte de a părăsi detalierea lui Platon voi face din Cartea I a *Republicii* subiectul unei mai atente examinări. Schleiermacher face în introducerea la *Republica* câteva observații referitoare la relația dintre acest dialog și primele dialoguri etice: *Wenn wir Platos Meinung ganz verstehen wollen, dürfen wir nicht aus der Acht lassen, daß diese ganze Aehnlichkeit unseres Werkes mit den ältern ethischen Gesprächen auch am Ende dieses ersten Buches gänzlich verschwindet... Auch die Methode ändert sich gänzlich; Sokrates tritt nicht mehr fragend als der Nichtwissende auf, der nur im Dienste des Gottes die größere Unwissenheit aufsucht, sondern als einer, der gefunden hat, trägt er*

in strengem Zusammenhange fortschreitend die gewonnenen Einsichten mit. Ja auch dem Style nach tragen nur noch die nächsten Reden der beiden Brüder, als den Uebergang bildend, eine Aehnlichkeit mit dem bisherigen, hernach nichts mehr von dialogischer Pracht und reizender Ironie, sondern bündige Strenge allein soll den Preis gewinnen. Der gesammte Apparat der jugendlicheren Virtuosität glänzt hier noch einmal im Eingang, und erlischt dann auf immer, um so verständlich als möglich zu gestehen, daß alles Schöne und Gefällige dieser Art doch auf dem Gebiete der Philosophie nur in vorbereitenden, mehr spornenden und anregenden, als förderenden und befriedigenden Untersuchungen seinen Ort habe, daß aber, wo eine zusammenhängende Dartellung von den Resultaten philosophischer Forschung gegeben werden soll, solcher Schmuck mehr abziehend wirken als die vollständige Auffassung fördern würde (*Platons Werke von Schleiermacher. Dritten Theiles erster Band*, pp. 9–10[cxlviii]). Ar fi, de aceea, de folos să zăbovim asupra naturii acestei expuneri[61] și *in specie*[cxlix] asupra relației ei cu ideea. Fiindcă, dacă nu poate fi negată diferența fundamentală între cartea întâi a *Republicii* și următoarele, și dacă sunt împărtășite opiniile lui Schleiermacher, gândul se reîntoarce la primele dialoguri și la forma lor care, fără îndoială, a fost influențată de Socrate;

[61] Fiind cu totul de acord cu observațiile lui Schleiermacher, n-ar mai fi cazul să mă ocup aici de căutarea unei explicații pentru grija lui Platon, într-una din ultimele sale scrieri, față de dialectica și ironia socratică, de care se dezinteresase, efectiv, într-o serie nu măruntă de dialoguri din perioada de mijloc, fără a reveni la ele. Dar, cum explicația e atât de la îndemână, își va găsi totuși loc aici. Cartea întâi se ocupă, anume, de acele chestiuni care constituiseră obiectul cercetării în primele dialoguri. Era deci firesc ca Platon să simtă dorința vie de a-și aminti de Socrate, și, întrucât dorea să pună în *Republica* totalitatea propriei sale concepții, a socotit că se cuvenea să parcurgă pe scurt evoluția din dialogurile precedente, făcând un fel de introducere, care, ce-i drept, e departe de a fi o introducere pentru cititorul *Republicii*, dar al cărei caracter recapitulativ nu e lipsit de interes pentru cititorul lui Platon, ea având, probabil, pentru discipolul recunoscător și o mare valoare afectivă.

această parte a *Republicii* ar putea deci oferi ocazia de a ratifica *in compendio*[cl], pe cât posibil, concluziile precedentei cercetări. Două lucruri rămân de remarcat: cartea întâi nu numai că se termină *fără* rezultat, cum consideră Schleiermacher, dar duce mai degrabă la un *rezultat negativ*, iar *ironia* este și aici un element esențial.

Pentru deplinătate, vom studia acum ironia pe de o parte în manifestările ei singulare, pe de alta, în tendința ei definitivă. Acest ultim aspect e desigur esențialul; dar nu e lipsită de importanță constatarea că până și manifestările ei izolate se află în relație cu ideea că falsitatea și unilateralitatea nu sunt nimicite pentru a face adevărul să iasă la iveală, ci doar pentru a începe ceva la fel de fals și unilateral. E important să vedem că până și *manifestările singulare ale ironiei* nu și-au renegat originea și rudenia, fiind calfe pline de zel, iscoade iscusite și incoruptibile denunțătoare în slujba stăpânirii lor; această stăpânire nefiind alta decât *ironia totală* care, odată hărțuielile încheiate și baricadele doborâte, privește peste nimicul total, devenind conștientă de faptul că nu mai rămâne nimic sau mai degrabă că tot ce mai rămâne e nimicul. Această carte întâi a *Republicii* duce într-un mod foarte viu cu gândul la dialogurile precedente. Sfârșitul dialogului amintește de *Protagoras*, structura interioară de *Gorgias*, iar între Thrasymachos și Callicles e o asemănare bătătoare la ochi. Nerușinarea pentru care îl laudă atât de mult Socrate în *Gorgias* pe Callicles, care crede că Gorgias și Polos au fost învinși neavând destulă îndrăzneală să recunoască deschis că oamenii sunt în cea mai mare parte cu totul de părerea lor, că e mai bine să fii nedrept, dacă ai un folos de pe urma acestui fapt, dar că există o anumită reținere în a recunoaște acest lucru, acesta părând a fi un mijloc de apărare inventat de cei slabi — această nerușinare, zic, o regăsim întru totul la Thrasymachos.[62] Felul în care Thrasymachos,

[62] *Cf.* 348 d. La întrebarea dacă numește dreptatea virtute și nedreptatea viciu, el răspunde: Nu! Dimpotrivă. Aserțiune pe care apoi

care a așteptat multă vreme cu nerăbdare prilejul de a vorbi, se repede apoi furtunos în rostire, amintește de violentul atac al lui Polos și Callicles; prima paradă ironică a lui Socrate (καὶ ἐγὼ ἀκουσας ἐξεπλάγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβούμην· καί μοι δοκῶ, εἰ μὴ πρότερος ἑωράκη αὐτὸν ἢ ἐκεῖνος ἐμέ, ἄφωνος ἂν γενέσθαι· νῦν δέ, ἡνίκα ὑπὸ τοῦ λόχου ἤρχετο ἐξαγριαίνεσθαι, προσέβλεψα αὐτὸν πρότερος, ὥστε αὐτῷ οἱός τ' ἐγενόμην ἀποκρίνασθαι καὶ ειπον ὑποτρέμων ’Ω Θρασύμαχε, μὴ χαλεπὸς ἡμῖν ἴσθι·[cli], vezi 336 d-e) duce cu gândul la o situație asemănătoare din *Gorgias*.[clii] Modul mușcător prin care Socrate ocolește evaziv această afirmație a lui Thrasymachos (τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ειναι ἤ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον[cliii]), întorcându-i sceptic vorba că εἰ Πολυδάμας ἡμῶν κρείττων ὁ παγκρατιαστὴς καὶ αὐτῷ συμφέρει τὰ βόεια κρέα πρὸς τὸ σῶμα, τοῦτο τὸ σιτίον ειναι καὶ ἡμῖν τοῖς ἥττοσιν ἐκείνου ξυμφέρον ἅμα καὶ δίκαιον[cliv] (338c), constituie echivalentul formal al manierei în care Socrate ia peste picior afirmația lui Callicles conform căreia cel mai puternic (cel mai deștept, cel mai bun, adică) trebuie să primească și cel mai mult.[63] În general, ironia se dezlănțuie

---

o modifică, fiindcă, întrebat dacă numește dreptatea un viciu, răspunde: οὔκ, ἀλλὰ πάνυ γενναίαν εὐήθειαν· τὴν ἀδικίαν ἄρα κακοήθειαν καλεῖς; Οὔκ, ἀλλ' εὐβουλίαν, ἔφη.*

* În elină în original: „Nu, ci doar o nobilă neghiobie." „Iar nedreptatea o socotești un defect de caracter?" „Nu, o consider o iscusință." (*Republica,* 348 d) (*N.t.*)

[63] Socrate crede că mai avizatului într-ale mâncării și băuturii i se cuvine și cea mai mare cantitate din ele, iar când Callicles îi răspunde „Vorbești de merinde, băuturi, medici și de atâtea fleacuri; eu nu mă gândesc la astea", Socrate continuă: „Pricep. Atunci poate îmbrăcăminte? Trebuie, de pildă, ca țesătorul cel mai destoinic să aibă și cea mai cuprinzătoare haină, să se plimbe în cele mai felurite și arătoase veșminte?" Callicles: „Ce-i dai zor cu veșmintele?" Socrate: „Și la încălțăminte, e învederat că meșterul cel mai iscusit în facerea lor trebuie să aibă mai multe, că de aceea doar și este cel mai bun. Poate că unui asemenea cizmar nu i-ar sta rău să se plimbe încălțat cu cele mai încăpătoare ghete, și cu cele mai felurite."* (Heise, p. 111).

* Citat din *Gorgias*, 490 d. (*N.t.*)

în toată această carte întâi cu asemenea lipsă de măsură, e atât de nestăpânită, izvorăște atât de exuberantă, luptă cu asemenea îndrăzneală și înfocare, încât lasă să se întrevadă uriașul efort propriu dialecticii corespunzătoare; dar cum toate aceste eforturi nu au nici o legătură cu ideea, sofiștii și evoluțiile gândirii din această primă carte au o anumită asemănare cu groteștile figuri de umbră pe zid și la fel de ridicolele lor salturi dintr-un *Schattenspiel an der Wand*. Totuși, sofiștii conduc toată această afacere cu o gravitate și un consum de energie înspăimântător de contrastante față de nulitatea rezultatului, și e cu neputință să nu râdem auzindu-l pe Socrate comentând: Ὁ δὴ Θρασύμαχος ὡμολόγησε μεν πάντα ταῦτα, οὐχ ὡς ἐγὼ νῦν □ᾳδίως λέγω, ἀλλ' ἑλκόμενος καὶ μόγις, μετὰ ἱδρῶτος θαυμαστοῦ ὅσου, ἅτε καὶ θέρους ὄντος[clv] (350 d). Manifestările singulare ale ironiei nu se află, desigur, în slujba ideii; nu sunt mesagerele ei, care adună toate elementele disparate într-un tot; ele nu strâng, ci risipesc și fiecare nou început nu dezvoltă datele precedente, nu se apropie de idee, fiind lipsit de o relație profundă cu ceea ce a fost înainte și cu ideea.

În ce privește conținutul cărții întâi, mă voi strădui să-l rezum pe cât de complet e nevoie și pe cât de concis îmi va fi cu putință. Socrate și Glaukon au coborât în Pireu pentru a asista la sărbătoarea Βενδίδεια[clvi]. Pe drumul de întoarcere au fost poftiți în casă de bătrânul Kephalos. Socrate primi, și astfel s-au încins cei doi la vorbă. Pasaj plăcut prin farmecul idilic pe care îl răspândește. Socrate își exprimă recunoștința față de bătrânul care a acceptat să-l primească întrucât acesta, având în urma sa o parte din drumul lung al vieții, trebuie să-l poată lămuri pe cel care abia face primii pași pe același drum. Pornind de la nu tocmai neînsemnata avere în parte moștenită, în parte dobândită de Kephalos însuși, Socrate atrage atenția asupra următoarei întrebări: e oare dreptatea pur și simplu adevăr și cere restituirea unei datorii, sau totuși în anumite împrejurări nu e nedreaptă neînapoierea celor ce ești dator? (De pildă, când cineva a pri-

mit o sabie de la un prieten întreg la minte, dar când trebuie să o restituie, acela are mințile rătăcite.) Aici Kephalos se oprește, lăsând celorlalți cuvântul; Polemarchos, fiul și moștenitorul său (ὁ τοῦ λόγου κληρονόμος[clvii]) preia firul discuției și spune că τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι,[clviii] amănunțind că acest lucru înseamnă să le faci prietenilor bine și dușmanilor rău; și explică ὀφειλόμενον[clvix] prin τὸ ἑκάστῳ προσῆκον[clx]. Expresia τὸ προσῆκον[clxi] îi dă lui Socrate ocazia să dezvolte o întreagă teorie sceptică adusă din lumea cunoașterii și astfel se vădește că a da oricui acest τὸ προσῆκον necesită o cunoaștere temeinică, fapt care restrânge destul de mult teritoriul dreptății. Apoi întoarce lucrurile astfel încât să arate că dreptatea devine utilizabilă numai în împrejurările în care nu te slujești de un lucru și astfel devine utilizabilă în non-utilizabil. Thrasymachos, care tăcuse până atunci, nu aștepta decât ocazia să treacă la atac; încât se dezlănțuie acum împotriva lui Socrate cu violența unuia ieșit din minți; și abia după ce și-a vărsat amărăciunea împotriva glumelor lui Socrate îi replică: φημὶ γὰρ ἐγὼ ειναι τό δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον.[clxii] În aparență, Socrate s-a lăsat descumpănit, însă după câteva tachinării menite mai ales să-l distragă pe Thrasymachos de la problema esențială reia tactica folosită deja cu atâta succes împotriva lui Polemarchos. Socrate recurge din nou la domeniul cunoașterii. Cuvântul κρείττων[clxiii] devine aici piatra de încercare. Dacă prin acesta e înțeles cel care are cea mai mare putere, necontând că ar fi o persoană sau puterea statului, fiindcă în ambele cazuri legile statului se referă la interese particulare, s-ar putea ca, legislatorul nefiind infailibil, legile să-i fie dăunătoare celui puternic, în loc să fie spre binele său. Obiecție care ar putea fi totuși lăsată de-o parte, crede Thrasymachos, dacă ne gândim că așa cum un doctor nu e doctor prin ceea ce greșește, ci prin ceea ce face bine, la fel un legiuitor în sensul adevărat al cuvântului va da în realitate legi care să fie în

propriul său interes. De aceea Thrasymachos nu vorbește de un guvernator pur și simplu, ci de cel care guvernează în sensul strict sau chiar cel mai strict al cuvântului (τόν ἀκριβεῖ λόγῳ - τὸν τῷ ἀκριβεστάτῳ λόγῳ ἄρχοντα ὄντα[clxiv]). Or, conceptul înțeles astfel *sensu eminentiori*[clxv] îi dă lui Socrate ocazia să formuleze o nouă îndoială, anume dacă nu cumva arta conducerii e ca orice altă artă exercitată în tot adevărul ei: nevoind să ia în seamă contingențele străine de ea, privind neabătut și neclintit obiectul ei, și neluând astfel în seamă nici avantajele. Astfel prezintă lucrurile Socrate și nu poate fi negată justețea concepției sale despre mersul cercetării, ὅτι ὁ τοῦ δικαίου λόγος εἰς τοὐναντίον περιειστήκει.[clxvi] Atunci Thrasymachos, cuprins din nou de mânie, ca un apucat pe care-l absoarbe cu totul neîntreruptul flux al propriului monlog, dezlănțuie un nou torent de ceea ce Socrate ar numi nerușinare; iată esențialul acestuia: când vorbește despre a comite o nedreptate, nu se referă la o faptă minoră; dimpotrivă, cu cât se petrece la scară mai mare, cu atât e nedreptatea mai împlinită și mai avantajoasă pentru cel ce o făptuiește. Încheindu-și diatriba, Thrasymachos vrea să plece, dar cei de față îl opresc. Socrate se întoarce la punctul de vedere expus înainte și arată că orice artă trebuie concepută în tendința ei ideală și că trebuie îndepărtată teleologia temporală care, asemenea unei plante cățărătoare, vrea să se agațe de ea. Orice artă are țelul său propriu, utilitatea sa, care nu e altceva decât contribuția la binele celor care-i sunt tributari. Thrasymachos își menține afirmația și lămurește mai departe că dreptatea e pur și simplu prostie, iar nedreptatea, inteligență. Socrate îl determină pe Thrasymachos să susțină că nedreptatea e înțelepciune și virtute. Apoi își orientează expunerea în acest sens, străduindu-se să demonstreze că nedreptatea e înțelepciune și, datorită unor analogii preluate din sfera cunoașterii, îl gonește din nou pe Thrasymachos din umbra îndrăznețului paradox în spatele căruia se ascunsese. Cel drept nu vrea

să aibă mai mult decât altul tot drept, ci decât unul nedrept; nedreptul însă vrea să fie în avantaj și față de drept, și de nedrept. La fel de puțin va vrea un artist să aibă un avantaj față de alt artist, ci o va vrea față de unul care nu e artist; nici doctorul față de alt confrate, ci față de unul care nu e doctor; nici știutorul față de unul la fel ca el, ci față de un neștiutor. Dar neștiutorul va vrea să fie în avantaj și față de știutor, și de neștiutor. Prin urmare cel drept e inteligent și bun, cel nedrept, prost și rău. Acum lucrurile s-au pus pe roate și, în continuarea cărții, nu se face economie de vorbele cele mai bune despre dreptate. Însă aceste atribute sunt mai degrabă descriptive la modul exterior, sunt de văzut ca un fel de anunțuri ale poliției care dau indicii pentru arestare, fără a conține însă definiții conceptuale. Ele pun gândirea în mișcare, dar o lasă nu mai puțin să planeze în abstract, fără a-i aduce împăcarea printr-o plenitudine pozitivă. De aceea, când Socrate îi propune lui Thrasymachos, la sfârșit, să ratifice rezultatul Οὐδέποτ᾽ ἄρα, ὦ μακάριε Θρασύμαχε, λυσιτελέστερον ἀδικία δικαιοσύνης,[clxvii] i se poate ierta acestuia din urmă, într-o anumită măsură, răspunsul disprețuitor: Ταῦτα δή σοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, εἱστιάσθω ἐν τοῖς Βενδιδείοις.[clxviii] Socrate are însă o prea amplă viziune asupra firului conversației pentru a nu observa caracterul destul de discontinuu al întregului procedeu. De aceea, încheie cu observația: ἀλλ᾽ ὥσπερ οἱ λίχνοι τοῦ ἀεὶ παραφερομένου ἀπογεύονται ἁρπάζοντες, πρὶν τοῦ προτέρου μετρίως ἀπολαῦσαι, καὶ ἐγώ μοι δοκῶ οὕτω, πρὶν ὃ τὸ πρῶτον ἐσκοποῦμεν εὑρεῖν, τὸ δίκαιον ὅ, τι ποτ᾽ ἔστιν, ἀφέμενος ἐκείνου ὁρμῆσαι ἐπὶ τὸ σκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε κακία ἐστὶ καὶ ἀμαθία εἴτε σοφία καὶ ἀρετή, καὶ ἐμπεσόντος αὖ ὕστερον λόγου ὅτι λυσιτελέστερον ἡ ἀδικία τῆς δικαιοσύνης, οὐκ ἀπεσχόμην τὸ μὴ οὐκ ἐπὶ τοῦτο ἐλθεῖν ἀπ᾽ ἐκείνου· ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδεν εἰδέναι· ὁπότε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οιδα ὅ ἐστι, σχολῇ εἴσομαι εἴτε ἀρετή τις

οὖσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὔ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαίμων ἐστὶν ἢ εὐδαίμων.[clxix] (354 b).

Dacă urmărim mișcarea întregii cărți întâi, va recunoaște desigur oricine că ea *nu* e dialectica ideii, ci mai degrabă s-ar putea spune că problema se dialectizează din prostiile rostite de vorbitori și această carte întâi se luptă pentru a putea pune cu energie speculativă întrebarea: ce e dreptatea? Trebuie așadar să-i dăm dreptate lui Schleiermacher: cartea întâi se încheie fără rezultat. Însă acest lucru s-ar putea datora întâmplării. Fiindcă s-ar putea spune că e natural ca o operă precum *Republica* lui Platon, alcătuită din zece părți, în care subiectul principal e dezvoltarea ideii de dreptate, să nu indice de la început un rezultat. Nu în asta stă problema. Nu trebuie însă pierdută din vedere marea deosebire dintre cartea întâi și celelalte cărți, faptul că în cartea a doua totul e luat de la capăt, ea începând cu începutul. Dacă adăugăm că prima carte ridică faptul de a nu ajunge la nici un rezultat la nivelul conștiinței, neferindu-se de conștientizarea sa, ci zăbovind asupra lui și odihnindu-se în el, atunci această carte întâi nu e doar fără rezultat,[64] ci se încheie

---

[64] Că în cursul conversației Socrate atinge și câte-un gând mai pozitiv, nu poate fi negat. Dar el concepe pozitivul în toată abstracțiunea sa, și prin urmare pozitivul rămâne din nou doar o determinare negativă. Astfel, faptul de a ridica orice artă într-o sferă ideală, către o ordine superioară a lucrurilor, unde nu e executată decât pentru ea însăși, neatinsă de vreo profanare terestră, e în sine un gând pozitiv, dar deopotrivă atât de abstract, încât rămâne față de fiecare artă în parte o determinare negativă. Gândul pozitiv, adevărata πλήρωμα*, n-ar fi dat decât în clipa în care apare acel ceva în care își dorește să fie. Determinarea negativă, faptul că nu dorește altceva, ar urma ca o umbră determinarea pozitivă, ca o posibilitate în fiecare clipă abolită a unei asemenea dorințe. Într-un anume sens, raportul se inversează aici fiindcă într-adevăr e considerat pozitiv faptul că arta nu e exercitată în alt scop. S-ar putea spune desigur că dreptatea trebuie dorită pentru ea însăși, dar un real progres în gândire cere ca primul rând al dreptății să-și găsească dezvoltarea în al doilea, ca neliniștita aspirație din primul să-și afle odihna și

cu un *rezultat negativ*. Cum așa ceva e ironie în sine, la fel și observația finală a lui Socrate poartă o inconfundabilă *amprentă ironică*. Astfel, dacă toate spusele mele nu sunt în vânt, cercetarea acestei cărți întâi e sprijinită de cele arătate de mine mai înainte; iar în măsura în care acestea erau încă vagi, își găsesc și ele aici, la rândul lor, pământ sub picioare; încât toată construcția mea nu e nicidecum amenințată de prăbușire, fiecare parte sprijinindu-le pe celelalte și fiind totodată sprijinită de ele.

Acord totuși o importanță deosebită cărții întâi din *Republica*. Platon va fi fost într-un fel sau altul conștient de diferența dintre cartea întâi și următoarele, dar, cum un întreg ciclu de dialoguri intermediare nu își află în *Republica* nici o asemănare, desigur Platon n-a scris-o astfel fără intenție. Acesta ar fi unul din aspecte. Altul ar fi că, în schimb, cartea întâi amintește de primele dialoguri. Acestea s-au aflat, probabil, sub influența și amprenta personală socratică într-un cu totul alt sens decât următoarele. Rezultă că prin *aceste* prime dialoguri și *această* carte întâi a *Republicii* ne putem croi cea mai sigură cale către o *concepție* despre Socrate.

Retrospectivă justificativă

În privința alegerii dialogurilor nu am avut decât un singur țel: anume să mă refer la cele care, conform *opiniei generale*, mi-ar fi putut deschide o perspectivă, chiar și parțială, asupra *adevăratului Socrate*. Cei mai mulți erudiți, lucru esențial pentru mine, au recunoscut în împărțirea dialogurilor o primă serie pe care toți o apropie de Socrate, nu numai pentru că se află în timp mai aproape de el, ceea ce ar fi

---

împăcarea în al doilea. Câtă vreme nu se știe ce e dreptatea, faptul că ar trebui căutată numai de dragul ei rămâne, desigur, un gând negativ.

* În elină în original: „plenitudine“. (*N.t.*)

o determinare cu totul exterioară, ci și din cauză că par a vădi afinități spirituale față de acesta; dar nu toți numesc aceste dialoguri, împreună cu Ast, *socratice*[65]. De asemenea, nu sunt toți de acord în privința dialogurilor care trebuie plasate în prima serie, cu excepția lui *Protagoras* și — cei mai mulți — a lui *Gorgias*, ceea ce îmi e de ajuns. Ast îl trece aici și pe *Phaidon*. În această privință mulți îl contrazic. În schimb, mulți au rămas de acord să atribuie *Banchetului* și lui *Phaidon* o importanță cu totul deosebită pentru concepția despre Socrate. În măsura în care Ast[clxx] se declară împotriva teoriei mai vechi a lui Schleiermacher privind legătura dintre *Banchetul* și *Phaidon*, teorie pe care am menționat-o la locul potrivit în această cercetare, el îmi pune un obstacol în cale; însă, întrucât consideră totuși că *Phaidon* e un dialog socratic, pot și eu, cu unele modificări, să-l urmez pe Schleiermacher și pe adepții săi în această privință. Cât despre *Apărare*, cei mai mulți îi acordă în general o importanță strict istorică; așa încât voi da și eu greutate acestui înțeles, cum am și făcut. În fine, sub auspiciile lui Schleiermacher am încercat să subliniez interesul deosebit pe care îl prezintă pentru acest studiu *Cartea întâi* a *Republicii*.

[65] *In den Gesprächen der ersten Reihe lebte Platon noch ganz in der Socratik; hier hatte er den Zweck, die Socratik gegen die verderblichen Grundsätze der damaligen Sophisten (Protagoras), Redner und Schriftsteller (Phädros), und Politiker (Gorgias) geltend zu machen, und im Gegensatz zu ihr nicht nur ihre Nichtigkeit und Gehaltlosigkeit, sondern auch ihre Schädlichkeit zu zeigen* (pp. 53–54)*. Această observație a lui Ast poate fi reținută, dacă nu se uită însă că aici nu e vorba de o polemică pozitivă, care cu patetismul gravității reduce ereziile la tăcere, ci și de o polemică negativă, mai subtilă dar și mai eficientă, care le subminează, privindu-le rece și nemișcată cum se scufundă în neantul total.

* În germană în original: „În dialogurile din această primă serie, Platon trăia încă în plin socratism, scopul său fiind aici să afirme socraticul față de principiile distrugătoare ale sofiștilor de atunci (*Protagoras*), ale oratorilor și scriitorilor (*Phaidros*) și ale oamenilor politici (*Gorgias*), pentru a arăta în mod contrastant nu numai insignifianța și lipsa de conținut a acestora, ci și faptul că sunt dăunătoare." (*N.t.*)

Dacă, pe de o parte, am avut în alegerea dialogurilor tot timpul sub ochi rezultatele cercetătorilor științifici, conformându-mă acestora în măsura posibilului, sprijinindu-mă pe ele atât cât îngăduiau, pe de altă parte am ținut să mă asigur de temeinicia acestor rezultate printr-o nepărtinitoare cercetare a unei bune părți din opera platonică. Oricine va concede că ironia și dialectica sunt cele două mari forțe ale acestei opere; dar la fel de indiscutabilă e existența a două *feluri de ironie* și a *două feluri de dialectică*. Există o ironie care reprezintă doar un simplu *stimulus* al gândirii, care o încurajează pe aceasta când se moleșește și o ține în frâu de-o ia razna; și altă ironie care e ea însăși deopotrivă forța ce acționează și propriul ei *terminus,* către care tind toate strădaniile. Există o dialectică în continuă mișcare, care se îngrijește ca problema să nu cadă în capcana concepțiilor întâmplătoare, neobosită în a fi gata să pună problema iar pe linie de plutire, în cazul în care aceasta s-ar înnămoli; care, pe scurt, știe să mențină problema în suspensie, căutând soluția ei în chiar acest fapt. Există de asemeni o dialectică pornind de la ideile cele mai abstracte, care le lasă să se dezvolte în determinări mai concrete, o dialectică voind să construiască realitatea prin idee. În fine, mai găsim la Platon un element care suplinește ceea ce lipsește celor două mari forțe. Acesta e *miticul* și *metaforicul*. Primului fel de ironie îi corespunde prima formă de dialectică; celei de-a doua forme de ironie, a doua formă de dialectică; primelor două le corespunde miticul, ultimelor două, metaforicul, dar în așa fel încât miticul nu e într-o relație necesară cu primele două, nici cu ultimele, ci se vădește mai degrabă ca o anticipare provocată de caracterul unilateral al primelor două, sau ca un moment de trecere, o limită neținând de nici una din părți.

Sau admitem că aceste puncte de vedere sunt *parte integrantă* a ansamblului *platonic*, că Platon a trăit inițial primul stadiu în el însuși, unde l-a lăsat să se dezvolte până a

început să se afirme al doilea stadiu care, la început subiacent, a ajuns apoi să îl înlăture definitiv pe primul; pentru că primul stadiu nu e încorporat în al doilea, unde totul e nou. Dacă i se atribuie lui Platon ambele puncte de vedere, primul, care ar putea fi numit sceptic, ar fi un fel de introducere care nu intră însă în subiect, un fel de elan care nu duce la țintă. Se adaugă la acestea faptul că, în cazul în care vedem lucrurile astfel, nu-i acordăm primului punct de vedere dreptul la dezvoltare, la consolidare lăuntrică, ci trecem peste el, pe cât posibil, pentru a ajunge cât mai ușor la al doilea. Dacă facem acest lucru, fenomenul e alterat; nefăcându-l, se mărește dificultatea includerii de la început a celor două concepții în opera lui Platon. În plus, importanța lui Socrate ar fi astfel întru totul lăsată de-o-parte, or această încercare de interpretare ar contrazice întru totul istoria, fiindcă astfel Platon nu ar avea de ce să-i mulțumească lui Socrate decât pentru numele de Socrate; rolul acestuia, într-adevăr esențial, ar deveni doar întâmplător în opera lui Platon.

Sau trebuie admis că unul din cele două puncte de vedere aparține în mod primar lui Socrate, secundar lui Platon, care doar l-ar fi reprodus. — Care din aceste două puncte de vedere îi aparține lui Socrate, nu încape îndoială. E vorba de primul. Caracteristicile sale sunt, așa cum am semnalat deja, *ironia* în *năzuința ei totală*[66] și *dialectica*, în activitatea ei *negativ eliberatoare*[67].

---

[66] Primul stadiu ar putea fi definit ca dialectică pură, iar Socrate ar putea fi înțeles doar ca dialectician. Acesta este punctul de vedere susținut de Schleiermacher în cunoscuta sa teză; dar dialectica luată astfel e o determinare mult prea impersonală pentru a cuprinde în ea o personalitate ca a lui Socrate. Astfel, în timp ce dialectica o răspândește la nesfârșit, răspândind-o spre extremități, ironia readuce personalitatea înapoi, rotunjind-o.

[67] Se justifică astfel întru totul faptul că Aristotel* nu îi recunoaște lui Platon o dialectică în adevăratul înțeles al cuvântului.

* *Cf.* Aristotel, *Metafizica*, 1078.

Dacă în paginile precedente n-am izbutit să justific îndeajuns această concepție pornind de la opera platonică, vina e nu numai a propriei mele nepriceperi, ci și a lui Platon, care se mulțumește doar să o *reproducă*. Or, cu cât mai mare va fi fost influența ironiei asupra unei firi poetice precum a lui Platon, cu atât mai greu îi va fi fost acestuia să-și explice această influență, să reproducă ironia în totalitatea ei și să se abțină în această reproducere de la orice adaos pozitiv, pentru a se asigura că ironia nu va deveni și în acest punct ceea ce mai târziu avea să devină la el însuși: o forță negativă în slujba unei idei pozitive. Dacă astfel stau lucrurile într-adevăr, se va confirma exactitatea precedentelor noastre sugestii: afirmațiile care, în primele dialoguri, oscilau între un punct de vedere pozitiv și altul negativ nu erau decât o *licărire* încă ambiguă, *prevestitoare*, partea mitică a acestor dialoguri fiind o *anticipare*, iar *platonismul propriu-zis* începând cu un ciclu de dialoguri din care fac parte *Parmenide*, *Theaitetos*, *Sofistul*, *Omul politic*.

Rămâne o dificultate pentru mine faptul că numai printr-o observație *însoțită de calcul* e posibilă înțelegerea primului punct de vedere, întrucât această reproducere platonică nu e cu totul lipsită de un soi de dublă lumină. Faptul poate fi lesne explicat dacă ne gândim că între ironie și gândirea subiectivă există deseori o asemănare înșelătoare. În ceea ce privește ironia ca relație între două personalități, ea poate fi, în cazul în care e eliberatoare, în două feluri: eliberatoare în mod pozitiv sau în mod negativ, fapt explicat deja în cele precedente. Tăind legăturile care țin speculația, ironia o ajută să se depărteze de nisipurile pur empirice și să se aventureze în larg, exersând astfel o activitate eliberatoare în sens negativ. Ironia nu e *deloc* interesată să participe la călătorie. Dar întrucât individul care se dedă speculației se simte eliberat și vede mari bogății înșiruindu-i-se înaintea ochilor poate ajunge lesne să creadă că datorează și acest lucru ironiei, în gratitudinea sa ar putea dori să-i datoreze

chiar totul. Această confuzie implică o parte de adevăr, fiindcă, desigur, orice avere spirituală nu *este* decât în funcție de conștiința care o stăpânește. *O personalitate* rămâne deci *un punct de plecare* necesar, atât din punctul de vedere al gândirii *ironice*, cât și din cel al gândirii *subiective;* personalitatea exercită o activitate eliberatoare asupra ambelor, însă punctul de vedere al ironiei e negativ, cel al gândirii, dimpotrivă, pozitiv. Tot astfel, influența eliberatoare a lui Platon asupra discipolilor săi a fost diferită de cea a lui Socrate asupra lui Platon; însă chiar discipolii lui Platon resimțeau necesitatea de a-l include pe Platon în gândirea lor, întrucât speculația sa rămânea pur subiectivă, iar autorul ei nu intra defel în umbră spre a lăsa ideea să se miște singură înaintea auditoriului. Această relație a lui Platon cu Socrate nu a fost însă de durată; mai târziu, Platon n-a mai fost atât de eliberat de către Socrate pe cât se elibera el singur, cu toate că memoria sa era prea fidelă, gratitudinea sa prea fierbinte pentru a-l uita vreodată pe Socrate. Dar dacă Socrate rămâne încă personajul principal al dialogurilor constructive, nu e totuși decât umbra celui care apare în primele dialoguri, e o amintire, oricât de prețioasă, dar o creație poetică liberă, sub libera dominație a lui Platon.

În ce privește forma, *dialogul e pentru ambele puncte de vedere* la fel de necesar. El evidențiază, anume, eul și relația acestuia cu lumea; dar, în primul caz, eul înghite hulpav lumea, în al doilea, înțelege să se asimileze acesteia; în primul caz discursurile îl îndepărtează de lume, în al doilea, îl fac să reintre în ea; văzută din primul punct, întrebarea devorează răspunsul, iar din al doilea punct de vedere ea dezvoltă răspunsul. Cât despre metodă, ea e dialectică, din ambele puncte de vedere *dialectică abstractă*. Ca atare nu epuizează ideea. Ceea ce rămâne e, din primul punct de vedere, nimicul, adică acea conștiință negativă în care e cuprinsă dialectica abstractă, iar din al doilea punct de vedere un dincolo, o determinare abstractă, dar reținută sub aspectul ei

pozitiv. În măsura în care ironia a depășit gândirea subiectivă, a făcut-o în calitatea ei de punct de vedere perfect care se întoarce în el însuși; în timp ce gândirea subiectivă arată o fragilitate, o slăbiciune prin care cu greu iese la lumină o concepție mai înaltă. În alt sens, ironia e un punct de vedere secundar, în măsura în care îi lipsește această posibilitate, întrucât se închide oricărei solicitări și, refuzând să aibă de-a face cu lumea, își e sieși de-ajuns. Ca puncte de vedere subiective, ambele fac desigur parte, într-o anume măsură, din sfera filozofiei aproximației, dar fără a se pierde cu totul în ea, fiindcă ar coborî atunci la nivelul unor puncte de vedere cu totul empirice. Ceea ce îngăduie unuia dintre punctele de vedere să depășească realitatea e negativitatea, negarea valabilității experienței, înregistrată în conștiință; celălalt are o pozitivitate sub forma unei determinări abstracte. Unul reține în mod negativ și retrograd amintirea, opunându-se mișcării vieții, celălalt menține amintirea în fluxul ei înainte, spre realitate.[68]

Văzându-mă astfel cu totul preocupat să arăt posibilitatea acestei interpretări greșite și să dezvolt propria mea cercetare, anumiți cititori vor crede poate, nu fără ironie, că *interpretarea greșită e chiar a mea*, sau că totul e o falsă alarmă. Greutatea constă, în ochii unui asemenea cititor, în a lămuri cum de a putut Socrate să-l mistifice pe Platon într-un asemenea hal, încât să-l facă să ia în serios cuvintele sale ironice. Dificultatea ar deveni și mai mare pentru mine dacă mi s-ar aminti că Platon se pricepea destul de bine la ironie, ceea ce dovedesc ultimele sale scrieri. Acestei *ultime obiecții* i-aș răspunde că nu e vorba aici de manifestări particulare ale ironiei, ci de ironia socratică în năzuința sa totală. Or, pentru a concepe astfel ironia e nevoie de o dispoziție

[68] Cititorul va fi găsit în paginile precedente dezvoltarea pe larg a tuturor acestor asemănări și neasemănări, a tuturor acestor *puncte coincidente*.

specială a spiritului, deosebită calitativ de altele. O fire poetică bogată e făcută mai puțin ca altele să înțeleagă ironia *sensu eminentiori*, această dispoziție a spiritului putând fi foarte bine atrasă de manifestările particulare ale ironiei, fără a bănui infinitul care se ascunde aici, putând să se distreze împreună cu ele fără a avea nici cea mai mică idee despre înspăimântătorul demon care bântuie pustiurile[clxxi] ironiei. *Primei obiecții* îi voi răspunde, pe de o parte, că unui Platon îi va fi mereu greu să-l înțeleagă pe Socrate, iar pe de altă parte, și mai ales, că nicăieri în opera lui Platon nu va fi găsită o pură redare a lui Socrate și desigur nici unui cititor al lui Platon nu i-a trecut prin cap să caute asta. Or, dacă Platon, după cum cred la unison majoritatea erudiților, nu s-a mulțumit doar să-l redea pe Socrate, ci l-a creat poetic, atunci aici se află cel mai bun mijloc de dorit pentru îndepărtarea dificultății. În ultimele dialoguri, Platon i-a lăsat cuvântul lui Socrate, dar acest lucru nu ne îngăduie să conchidem că dialectica lui Socrate a fost chiar cea din *Parmenide*, iar dezvoltarea conceptelor sale, cea din *Republica*. Tot atât de puțin întemeiat ar fi să luăm punctele de vedere din primele dialoguri, așa cum sunt descrise acolo, drept realul punct de vedere socratic. — Iată un lucru cu care vreunul sau altul din cititori ar putea fi de acord, deși poate ușor nerăbdător să mă vadă încheind aceste considerații pentru a-mi pune în spinare *o nouă obiecție*. Într-adevăr, dacă în cercetarea precedentă am căutat să arăt ironia în năzuința sa totală, desigur aceasta nu a trecut neînțeleasă nici de către Platon, fiindcă o descrie. Iată ce voi răspunde: pe de o parte, cercetarea precedentă are drept scop doar *stabilirea posibilității* concepției mele despre Socrate. De aceea am lăsat în mai multe rânduri această concepție în suspensie, sugerând că lucrurile ar putea fi gândite și altfel. Pe de altă parte, argumentele mele au fost extrase *principaliter* din *Apărare*. După părerea celor mai mulți, aceasta e o reproducere

istorică a realității lui Socrate; dar și în ce o privește a trebuit să evoc oarecum spiritul ironiei, lăsând-o să se adune și să se manifeste în tot întregul ei.

Xenofon și Platon

Dacă ar fi să rezum în două vorbe concepția lui Platon despre Socrate, aș spune că acesta îi dă ideea. Socrate începe acolo unde sfârșește empiricul; activitatea sa constă în călăuzirea speculației în afara determinărilor finitului, până la a pierde din vedere finitul și a naviga în largul acestui ocean unde năzuința ideală și infinitul ideal nu cunosc nici o preocupare străină, ci își sunt propria țintă infinită. Simțurile inferioare pălesc în fața acestei cunoașteri mai înalte, ba chiar devin în comparație cu ea simple iluzii și orbiri; la fel, orice îndreptare către un scop finit devine o depreciere, o profanare a sacrului. Pe scurt, Socrate a dobândit idealitatea, a cucerit aceste uriașe regiuni care fuseseră până atunci *terra incognita*. De aceea disprețuiește profitabilul, e indiferent față de ordinea stabilită, dușman vădit al mediocrității — instanță supremă și obiect de pioasă venerație pentru tot ce ține de domeniul empiric —, dar pentru speculație e un prunc schimbat de gnomi[clxxii] . Dacă ne amintim însă rezultatul la care am ajuns studiindu-l pe Xenofon, unde găsim în Socrate un apostol deosebit de activ al *finitudinii*, un zelos comis-voiajor al mediocrității, recomandând neîncetat terestra sa evanghelie ca singura salvatoare, unde am găsit profitabilul în loc de bine, utilul în loc de frumos, ordinea stabilită în loc de adevăr, lucrativul în loc de simpatetic, prozaicul în locul armonioasei unități, va trebui desigur să admitem că aceste două concepții nu merg împreună. Ar trebui fie să-l acuzăm pe Xenofon de arbitrariu total, ca unul ce-i poartă lui Socrate o neînțeleasă ură, răcorită prin asemenea calomnii, fie să-i atribuim lui Platon o idiosincrazie la fel de

enigmatică față de contrariul său, realizată, la fel de inexplicabil, prin transformarea acestuia după propria lui asemănare. Dacă l-am considera o clipă pe realul Socrate ca pe o mărime necunoscută, s-ar putea spune despre cele două concepții că, asemenea unui negustor de mărunțișuri, Xenofon a obținut prin târguială un Socrate pe măsura sa, iar Platon și-a creat, asemenea unui artist, un Socrate în mărime supranaturală. Dar cum a fost oare de fapt Socrate, care a fost punctul de pornire pentru activitatea sa ? Răspunsul ar trebui să ne ajute să ieșim din impasul în care ne-am aflat până acum. Iată-l: *existența lui Socrate e ironie*. Dacă, așa cum cred, acest răspuns suprimă dificultatea, această suprimare face ea însăși răspunsul bun, astfel încât apare simultan ca ipoteză și ca adevăr. Într-adevăr, punctul, trăsătura datorită căreia ironia devine ironie e foarte greu de surprins. Cu Xenofon se poate deci presupune că lui Socrate îi plăcea să pălăvrăgească umblând cu tot felul de lume, întrucât orice eveniment sau obiect exterior e un posibil prilej pentru ironistul mereu gata să risposteze; cu Platon, îl vom putea lăsa pe Socrate să atingă ideea, doar că ideea nu se deschide pentru el, ci dimpotrivă, e o limită. Fiecare dintre cei doi comentatori a încercat desigur să-l completeze pe Socrate, Xenofon trăgându-l în câmpiile joase ale profitabilului, Platon ridicându-l în regiunile suprapământești ale ideii. Or, punctul intermediar, nevăzut și greu de surprins e ironia. Pe de o parte, ironistul se află în elementul său în multitudinea variată a realității, pe de alta, el plutește aerian și eteric deasupra acesteia, abia atingând pământul; dar cum imperiul propriu-zis al idealității îi e încă străin, el n-a pornit încă într-acolo, dar e în fiecare clipă gata s-o facă. *Ironia oscilează* între eul ideal și cel empiric; unul ar face din Socrate un filozof, celălalt, un sofist; dar ceea ce-l face să fie mai mult decât un sofist e validitatea universală a eului său empiric.

Aristofan

Concepția lui Aristofan produce chiar contrastul necesar față de cea platonică; or, tocmai acest contrast oferă judecății noastre posibilitatea unei noi orientări. Desigur, dacă Aristofan nu ne-ar fi lăsat aprecierea sa asupra lui Socrate, ea ne-ar fi lipsit foarte mult; fiindcă așa cum orice dezvoltare sfârșește în general prin a se autoparodia — și asemenea parodie ne garantează că respectiva dezvoltare și-a supraviețuit —, tot astfel concepția comică e, din multe puncte de vedere, un moment, și încă unul infinit justificativ, în procesul de a face pe de-a-ntregul intuibilă o personalitate sau o tendință. Astfel, în lipsa unei mărturii directe despre Socrate, în lipsa chiar a unei concepții cert autentice, avem în schimb toate nuanțele diverse ale interpretărilor mai mult sau mai puțin întemeiate; și, fiind vorba de o personalitate precum cea a lui Socrate, cred că suntem, din acest punct de vedere, în câștig. Platon și Aristofan au în comun caracterul *ideal* al prezentării lor, dar în raport invers unul față de altul: Platon stăpânește idealitatea *tragică,* iar Aristofan idealitatea *comică*. În ce privește motivele care l-ar fi putut împinge pe Aristofan să-l conceapă pe Socrate sub acest unghi, dacă a fost împins la asta de acuzatorii lui Socrate, sau dacă încerca amărăciune față de prietenia lui Socrate cu Euripide, dacă, prin persoana lui Socrate, a combătut speculațiile lui Anaxagoras[clxxiii] asupra naturii, dacă l-a identificat cu sofiștii; pe scurt, dacă era determinat de vreo rațiune de ordin finit sau terestru — toate acestea nu privesc deloc cercetarea de față; în măsura în care li s-ar da un răspuns, acela ar fi în mod firesc negativ, atâta timp cât pornește de la premisa că, neîndoielnic, concepția lui Aristofan e ideală, fiind astfel eliberată de orice contingență asemănătoare, încât nu se târăște greoi pe pământ, ci plutește ușor deasupra-i. A concepe simpla realitate empirică a lui Socrate, a o aduce în scenă așa cum se petrecea ea zi de zi ar fi fost

nedemn de Aristofan și ar fi transformat comedia sa în poem satiric; pe de altă parte, o idealizare exagerată, mergând până la a face necunoscut un personaj, n-ar fi prezentat nici un interes pentru comedia greacă. Antichitatea e martoră că nu acesta era cazul, istorisind cum reprezentarea *Norilor* a fost onorată de cel mai sever critic, Socrate însuși, care în timpul spectacolului s-a ridicat în picioare pentru ca publicul să se poată convinge de asemănare.[clxxiv] Trebuie să-i dăm dreptate perspicacelui Rötscher[69] [clxxv] că o asemenea concepție excentrică și ideală nu interesa comedia grecească deloc; el a explicat excelent natura acestei comedii care înțelege realitatea sub aspectul ei ideal, aducând în scenă un personaj real, dar astfel încât să apară ca reprezentant al ideii; la Aristofan se găsesc cele trei mari paradigme comice, Kleon, Euripide, Socrate, care reprezintă tendințele timpului în tripla lor direcție.[clxxvi] În consecință, așa cum concepția realității, exactă până în amănunte, umplea distanța dintre spectatori și teatru, concepția ideală restabilea din unghiul ei distanța mereu necesară în artă între cele două puteri. Nu se poate nega faptul că Socrate a vădit în timpul vieții multe aspecte comice și că, pentru a rezuma totul într-un singur cuvânt, a fost într-o anumită măsură un *Sonderling*[70] [clxxvii]*;* nu

---

[69] *Aristophanes und sein Zeitalter, eine philologisch-philosophische Abhandlung zur Alterthumsforschung*, von H.Theodor Rötscher, Berlin, 1827.

[70] *Cf. Nachträge zu Sulzers* allgemeiner Theorie der schönen Künste, siebenten Bandes erstes Stück p. 162*: *Leider kennen wir den Socrates nur aus den verschönernden Gemählden eines Plato und Xenofon, indeß geht aus diesen so manches hervor, was Befremden erregt und auf einen seltsamen Mann hindeutet. Die Leitung eines unsichtbaren Genius, deren der Weise sich zu erfreuen glaubte, seine Zurückgezogenheit und Versenkung in sich selbst, die sogar im Lager tagelang dauerte und allen seinen Zeltgenossen auffiel, seine Unterhaltungen, deren Gegenstand, Zweck und Wendungen sich durch so viel Eigenthümlichkeiten auszeichneten, sein vernachlässigtes Äußere und sein in vielen Hinsichten ungewöhnliches Betragen – alles dieß mußte ihn nothwendig in den Augen der Menge*

e îndoielnic nici că în toate astea se află destul material pentru comedie; dar că ar fi fost foarte puțin pentru Aristofan, nici acest lucru nu poate fi pus la îndoială. Dacă nu pot așadar decât să mă aliniez, cu toată modestia, opiniei pe drept triumfătorului Rötscher, care conduce victorios ideea prin interpretările greșite ale precedentelor concepții, combătându-le pe acestea și degajând-o de ele, dacă afirm împreună cu el că Socrate devine un personaj comic doar în măsura în care Aristofan vede în acesta din urmă un principiu nou, rămâne totuși întrebarea dacă nu cumva seriozitatea pe care

---

*den Anstrich eines Sonderlings geben***. La fel, la p. 140 unde autorul observă că, dacă ar fi mai bine cunoscut Socrate, i s-ar da fără îndoială dreptate lui Aristofan: *Wir würden uns dann unfehlbar überzeugen, daß er, bei allen seinen großen Tugenden und herrlichen Eigenschaften, doch die Fehler und Gebrechen der Menschheit im reichen Maaße an sich trug, daß er, wie so gar mehrere unverdächtige Winke vermuthen lassen, in noch mancher Rücksicht zu der Classe der Sonderlinge gehörte, seine Lehrart von dem Vorwurfe der Weitschweifigkeit und Pedanterei nicht frei war.****

* Johann Georg Sulzer (1720–1779), filozof și estetician german, autor al enciclopediei de estetică *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (*Teoria generală a artelor frumoase*), 2 vol., Leipzig, 1771–1774. Trimiterile lui Kierkegaard sunt la suplimentul *Nachträge zu Sulzers allgemeiner Theorie der schönen Künste,* vol. 7, 1, Leipzig, 1803. (*N.t.*)

** În germană în original: „Din păcate nu-l cunoaștem pe Socrate decât din descrierile înfrumusețitoare ale unor Platon sau Xenofon, totuși și în acestea apare câte ceva deconcertant, ceea ce indică un om ciudat. Călăuzirea de către un geniu nevăzut, de care credea înțeleptul că are parte, retragerea și cufundarea în sine, care dura chiar și în tabără zile întregi și sărea în ochi tuturor, convorbirile sale, al căror obiect, scop și întorsături de frază se caracterizau prin atâtea ciudățenii, aspectul exterior neglijent și purtarea sa în multe privințe neobișnuită — toate acestea trebuie să-i fi conferit în ochii mulțimii aerul unui excentric." (*N.t.*)

*** În germană în original: „Am fi atunci indiscutabil convinși că el, cu toate marile sale virtuți și minunatele calități, mai avea deopotrivă, în mare măsură, și defectele și imperfecțiunile omenirii; după cum sugerează de altfel un număr de semne incontestabile, aparținea încă și din multe alte puncte de vedere categoriei excentricilor, iar învățăturile sale nu erau lipsite de prolixitate și pedanterie." (*N.t.*)

o revendică pentru această piesă nu contrazice oarecum ironia pe care Rötscher i-o atribuie altminteri lui Aristofan.[clxxviii] Ne întrebăm de aceea dacă nu cumva Rötscher a văzut prea mult în Socrate, făcându-l și pe Aristofan să vadă prea mult. Socrate poate fi desigur numit reprezentantul unui principiu nou, pe de o parte pentru că, într-adevăr, reprezintă el însuși un punct de vedere nou, pe de alta, pentru că activitatea sa emancipatoare trebuia să facă să apară în mod necesar un atare principiu; dar asta nu înseamnă că nu trebuie să punem anumite limite acestei interpretări a lui Socrate. În concepția lui Rötscher, Socrate e atât de mare, că Platon nu se mai vede deloc. Dar vom vorbi despre toate acestea mai târziu. Până atunci, dacă vrem să admitem că *ironia* era parte constitutivă a vieții lui Socrate, va trebui fără îndoială să fim de acord că ea oferă *o latură mult mai comică* decât dacă principiul socratic e lăsat să fie cel al *subiectivității*, interiorității, cu tot imperiul aferent al gândirii, și dacă vedem autorizarea lui Aristofan în gravitatea pe care acest partizan al culturii grecești antice o pune în lichidarea acestei monstruozități moderne. Această gravitate, într-adevăr prea greoaie, limitează de asemenea infinitul comic care, ca atare, nu cunoaște limită. În schimb, ironia e pe de o parte un nou punct de vedere, și ca atare absolut polemică față de cultura antic grecească, iar pe de alta, un punct de vedere care se anulează constant el însuși; e un nimic care devorează totul, ceva imposibil de surprins, care este și în același timp nu este; or, în toate astea e ceva profund comic. Astfel, așa cum ironia învinge orice, arătând relația greșită față de idee, tot astfel se înfrânge pe sine însăși, autodepășindu-se neîncetat și rămânând totodată în idee.

Un lucru de care trebuie să ne convingem în primul rând e dacă Aristofan l-a adus în scenă *pe adevăratul* Socrate. Această convingere ne e confirmată de tradiția antică, precum și, în această piesă, de numeroase trăsături dovedite fie istoric, fie prezentând cel puțin o asemănare certă cu ce se

știe în general despre Socrate. Süvern[clxxix] a încercat, cu erudiție filologică și mult gust, să stabilească identitatea între adevăratul Socrate și cel zugrăvit de Aristofan, recurgând la o serie de trăsături individuale.[71] De asemenea, Rötscher a dat un număr de date, dacă nu de aceeași importanță, măcar de ajuns pentru această cercetare. Ele se găsesc în *op. cit.* pp. 277 și urm. Ceea ce contează apoi e degajarea principiului, a *ideii* pe care Aristofan ne lasă să o întrevedem în Socrate, descris ca un transparent reprezentant al ei.

Dar pentru a vădi acestea e nevoie să fac un scurt rezumat al *piesei înseși*, al structurii și dezvoltării sale. Voi porni această cercetare cu atât mai împăcat cu cât înaintea-mi e un hegelian, iar hegelienii au, trebuie să recunoaștem, un mare talent de a face loc, risipind imediat, ca poliția, orice aglomerări erudite și conspirații istorice îndoielnice. Să vedem mai întâi *corul*: acesta reprezintă substanța etică[clxxx], iar în piesa noastră a îmbrăcat un *caracter simbolic*[72]. Pentru Rötscher, ironia ține de faptul că, având cunoștință de acest rol simbolic al său, corul e gata în fiecare clipă să țâșnească din acest refugiu, cum face de altfel la sfârșit, bătându-și joc de Strepsiades cel tras pe sfoară chiar de cor. N-aș dori să discut aici dacă ironia ține într-adevăr de acest lucru, dacă nu cumva seriozitatea[73] care se străduiește să degajeze conștiința substanțială a statului din golul monstruozității moderne limitează infinitul poetic al ironiei și lipsa de griji a acesteia, dacă nu cumva întregul final al piesei, chiar reprezentând o dreaptă Nemesis, se face înainte de toate în detrimentul ironiei, cu excepția cazului în care presupunem —

[71] *Ueber Aristophanes Wolken* von J.W. Süvern, Berlin, 1827, pp. 3 și urm.

[72] *Cf.* Rötscher, pp. 50–59, excelenta expunere privind istoria corului la Aristofan.

[73] Aristofan revendică el însuși această gravitate pentru sine, în prima parabază* (pp. 509 și urm.).

* Parabază — întrerupere a acțiunii prin corul care dă explicații în numele autorului. (*N.t.*)

și după câte știu n-a făcut asta nimeni până acum — că răzbunarea lui Strepsiades care dă foc casei (φροντιστήριον[clxxxi], v. 94) alcătuiește prin însăși nepotrivirea sa o nouă temă comică; că, în replicile lui Strepsiades[74], nu lipsite de spirit, dar într-un anume sens prea bune pentru el, trebuie deslușită un fel de nebunie extatică prin care, ieșindu-și din fire, aiurează, distrugând și exterminând cu o comică cruzime boala de care este el însuși atins.[75] Dar dacă trecem peste

---

[74] *Cf.* v. 1496: ὅ τι ποιῶ; τί δ' ἄλλο γ' ἢ
διαλεπτολογοῦμαι ταῖς δοκοῖς τῆς οἰκίας.*
v. 1503 : ἀεροβατῶ, καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον.*

* În elină în original: „Ce fac? Nu vezi? E limpede. Dialoghez în mod subtil/cu căpriorii casei.“ (AN, p. 429) (*N.t.*)

** În elină în original: „Plutesc aicea în văzduh și mă uit la soare.“ (AN, p. 430) (*N.t.*)

Ambele propoziții sunt ironii ale lui Strepsiades, care, suit pe acoperiș, dă foc casei lui Socrate.

[75] Desigur ironia e mult mai pură, mult mai autentică într-un pasaj precedent în care Strepsiades se lasă convins de sofismele lui Pheidippides care pretinde că are dreptate și că el (Strepsiades) trebuie bătut. *Cf.* v. 1437:

ἐμοὶ μεν, ὦνδρες ἥλικες, δοκεῖ λέγειν δίκαια·
κἄμοιγε συγχωρεῖν δοκεῖ τούτοισι τἀπιεικῆ.
κλάειν γὰρ ἡμᾶς εἰκός ἐστ', ἣν μὴ δίκαια δρῶμεν.*

Tot astfel, raportul dintre cele două feluri de discursuri, cel bun și cel rău, e conceput cu tot infinitul ironiei când se observă că răul învinge mereu și când, prin urmare, Strepsiades îi cere lui Socrate să-i predea înainte de orice răul lui Pheidippides:

Cf. v. 882
ὅπως δ' ἐκείνω τὼ λόγω μαθήσεται,
τὸν κρείττον', ὅστις ἐστί, καὶ τὸν ἥττονα,
ὃς τἄδικα λέγων ἀνατρέπει τὸν κρείττονα·
ἐὰν δε μή, τὸν γοῦν ἄδικον πάσῃ τέχνῃ.**

* În elină în original: „Eu cred, bătrâni de vârsta mea, că el grăit-a cu dreptate / Să-ngăduim acestor tineri, tot ce-i cinstit, așa să fie, / Căci drept e să fim pedepsiți de câte ori călcăm dreptatea.“ (AN, p. 425) (*N.t.*)

** În elină în original: „Încearcă deci și îl învață / Aceste două judecăți: cea dreaptă și cea strâmbă care, / Atuncea când susții pledând o cauză de tot nedreaptă, / O dovedește pe cea dreaptă, iar dacă nu e cu putință / Să le deprindă pe-amândouă, atunci să faci în așa fel / Încât cu orice preț s-o-nvețe / Măcar pe cea cu strâmbătate.“ (AN, p. 327) (*N.t.*)

toate acestea, rămâne cu atât mai important să zăbovim asupra simbolului în care poetul a învăluit corul — anume *norii*. Acest simbol n-a fost desigur ales la întâmplare și trebuie găsită ideea ascunsă aici de poet. Norii reprezintă, pe cât se pare, întreaga activitate vană și lipsită de conținut din φροντιστήριον; astfel că Aristofan înfățișează cu o profundă ironie, în scena în care Strepsiades trebuie inițiat în această înțelepciune, un Socrate invocând norii, adică reflectarea aeriană a propriului său gol lăuntric. Norii reprezintă cum nu se poate mai bine mișcările total dezarticulate[76] ale unei gândiri care, asemenea văluririi, nu se sprijină pe tărâm stabil și ignoră legile imanente ale mișcării, realcătuindu-se mereu altfel cu aceeași schimbătoare lipsă de regulă, după cum norii seamănă ba cu niște femei muritoare, ba cu un centaur, cu o panteră, un lup, un taur etc. — le seamănă însă, atenție, nu sunt chiar acestea, ci doar o simplă ceață, sau o infinită posibilitate obscură de a deveni orice, dar nu și de a realiza o ordine stabilită; sunt putința infinită de a cuprinde întreaga lume, dar totuși fără conținut, de a îngloba totul, dar fără a reține nimic. De aceea, presupunerea lui Socrate, când declară că alcătuirile norilor sunt zeițe, e pur arbitrară, iar Strepsiades pare să aibă mai multă minte când vede în ele ceață, abur sau fum (*Cf.* v. 330). Dar așa cum lipsa de conținut se vădește în nori, tot astfel se manifestă și în comunitate, în statul pe care-l hrănesc și protejează și care, ne spune Socrate, e o adunătură de pierde-vară și lume fără treabă proslăvind norii.[77] Această corespondență între nori și lumea

---

[76] Echivalentul îl găsim în natură, când, în locul formelor plastice ale fericiților zei, αἰθεριος δινος* devine principiul constituant, iar cuvântul „vârtej aerian“ desemnează cum nu se poate mai bine dialectica pur negativă.

* În elină în original: „vârtejul eteric.“ (*N.t.*)

[77] *Cf.* v. 331:

οὐ γὰρ μὰ Δί' οισθ' ὁτιὴ πλείστους αὗται βόσκουσι σοφιστὰς,
θουριομάντεις, ἰατροτέχνας, σφραγιδονυχαργοκομήτας,
κυκλίων τε χορῶν - σματοκάμπτας, ἄνδρας μετεωροφένακας,

de care ei țin — neobservată până acum, zic eu, de comentatori — e precizată și mai bine când ni se spune: γίγνονται πάνθ' ὅ τι βούλονται[clxxxii]: când zăresc un ins păros, iau forma unui centaur, la vederea unui tâlhar, iau formă de lup (vv. 350, 351, 352). Însă în ciuda faptului că însușirea aceasta e descrisă ca omnipotență a norilor, iar aceștia, cum observă însuși Socrate, îmbracă în derâdere acele forme, ea nu e mai puțin o lipsă de putere, iar ironia aristofanică vizează neîndoielnic reciprocitatea lipsei de putere: cea a subiectului care, voind să surprindă ceea ce e obiectiv, nu obține decât propria sa asemănare, și cea a norilor, care doar iau înfățișarea subiectului, și n-o fac decât în prezența acestuia. Că simbolul acesta se potrivește de minune dialecticii pur negative care, fără a se adânci în determinările vieții și ideii, rămâne constant în sine, bucurându-se astfel de o libertate ce disprețuiește lanțurile continuității[78], desigur nu se poate

---

οὐδεν δρῶντας βόσκουσ' ἀργούς, ὅτι ταύτας μουσοποιοῦσιν.*
De aceea, și talentele lor sunt corespunzătoare. *Cf.* v. 316:
ἥκιστ', ἀλλ' οὐράνιαι Νεφέλαι, μεγάλαι θεαὶ ἀνδράσιν ἀργοῖς·
αἵπερ γνώμην καὶ διάλεξιν καὶ νοῦν ἡμῖν παρέχουσι
καὶ τερατείαν καὶ περίλεξιν καὶ κροῦσιν καὶ κατάληψιν.**

* În elină în original: „Dar doamne, tu nu știi că ei hrănesc o groază de sofiști. Pe proorocii din Thurion, pe-artiștii medicinei și / Toți leneșii ce poartă plete, vopsite unghii și inele, / pe-acei ce-ndrugă strofe pentru a noastre coruri ciclice, / Pe șarlatanii ușuratici, tot neamu-acest de pierde-vară / Ele-l hrănesc, să stea degeaba, pentru că ei le cântă-n versuri." (AN, p. 345) (*N.t.*)

** „Deloc. Sunt Norii cei din ceruri, / Mari zeități ale celor trândavi, acele ce ne hrănesc / Păreri și raționamente și tot ce e gândire-adâncă. Și limbuția cea dibace, minciuna și șarlatania, / Ce sunt în stare să lovească, și să lovești la rândul tău." (AN, p. 346) (*N.t.*)

[78] În această descriere am ținut seama mai mult de latura inteligentă, mai apropiată de elinitate. Sigur că o dialectică de acest gen capătă, ca arbitrariu, în plan moral o înfățișare și mai îngrijorătoare; dar, în această privință, cred de asemenea că unii au privit prea mult la particularitățile propriului lor timp spre a mai putea percepe tranziția în care se afla viața grecească în perioada lui Aristofan. Hegel spune pe bună dreptate

nega; această dialectică e în sensul ei cel mai abstract doar o putere, un rege fără țară bucurându-se de singurul drept al renunțării la tot chiar în clipa când pare să stăpânească tot, stăpânirea și renunțarea fiind în aceeași măsură iluzorii; e o dialectică neîmpovărată de trecut, neapăsată de consecințele sale de fier, neîngrijorată de viitor, fiindcă se grăbește să uite, încât aproape și că viitorul e uitat chiar înainte de a fi trăit; o dialectică căreia nu-i lipsește nimic și care nu dorește nimic, fiindu-și sieși de ajuns, sărind peste toate, ușurătatea și graba unui copil sălbatic.

Conștiința acestei nimicnicii care ține de rolul corului, care e deopotrivă simbol și la modul ironic conștient de depășirea acestuia cât și de faptul că are o cu totul altă realitate, e atribuită de Rötscher doar corului, poetului și spectatorului inițiat; el adaugă, p. 325: *Dem von diesem Gegensatze nicht wissenden hingegen ist nothwendig der wahrhafte Sinn verborgen, und er erblickt in ihnen nur das Symbol, nimmt diese Gestalt, in welche sich derselbe wissentlich hüllt, für sein wahrhaftes Wesen und giebt sich ihm vertrauungsvoll und arglos hin, nicht ahnend, daß es nur ein Schein sei, welcher ihm für die Wahrheit geboten wird. Die Schuld des Subjekts besteht aber gerade darin, daß er sich arglos diesen täuschenden Mächten hingibt, und unwissend ist über das Wesen, welches diesen Schein herauskehrt.*[clxxxiii] Dar acest lucru se referă mai ales la economia internă a piesei, în timp ce aici e mai necesar să vedem dacă nu putem să ne legăm de simbolul corului, adică de nori, așa cum e acesta reprezentat, pentru a vedea dacă poate fi surprinsă vreo indicație suplimentară privind natura lor, reprezentată metaforic prin

(*Geschichte der Phil.* vol. 2., p. 70): *Wir dürfen es den Sophisten nicht zum Verbrechen machen, daß sie nicht das Gute zum Prinzip gemacht haben, es ist die Richtungslosigkeit der Zeit*".*

* În germană în original: „Nu e îngăduit să-i considerăm pe sofiști drept criminali fiindcă n-au făcut din bine un principiu; aceasta e lipsa de direcție a epocii." (*Cf.* Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, în Werke, vol. 2, p. 70, *PIF*, vol. I, p. 385.) (*N.t.*)

acest simbol. Corul reprezintă norii, dar norii reprezintă la rândul lor diverse lucruri și apar la începutul piesei sub formă de femei. Or, s-ar părea că Socrate vorbește despre formele acestor nori pe un ton deosebit de glumeț, ceea ce dovedește că *pentru el* acestea nu au *nici o valoare.* Ceea ce el adoră, ceea ce desemnează prin predicatul de zeiță nu este decât o ceață fără formă, căreia Strepsiades îi dă pe bună dreptate numele de ceață, abur, fum. Ceea ce el reține e așadar *lipsa propriu-zisă de formă*. De aceea, toate formele pe care le iau norii sunt comparabile cu o serie de atribute în apoziție, toate independente unele de altele, fără ordine internă care să poată constitui un ansamblu, pe scurt, cu acele atribute care pot fi enumerate la rând. În cercetarea noastră precedentă am văzut că Socrate ajunge la idee, dar fără a permite vreunui predicat să reveleze sau să trădeze ce era ea propriu-zis, toate predicatele fiind martori amuțiti de splendoarea ideii; tot astfel, ni se pare că Aristofan pare să sugereze un raport asemănător între Socrate și nori. Ceea ce rămâne după ce diferitele forme ale norilor sunt făcute să dispară sunt acele mase de ceață care ilustrează foarte bine ideea lui Socrate. Norii îmbracă mereu o formă oarecare, dar Socrate știe că aparența nu este esențialul și că esențialul se ascunde dincolo de aparență. După cum și ideea e adevărul, în timp ce predicatul ca atare nu are nici o semnificație. Dar ceea ce e înțeles astfel ca adevăr nu iese niciodată la iveală sub formă de predicat, nu *este* niciodată.[79] Dacă vom cerceta în continuare simbolul pe care îl reprezintă corul, adică norii, vom descoperi gândurile lui Socrate văzute dintr-un unghi obiectiv[80],

[79] În cazul în care unora dintre cititori li se va părea că văd în piesa lui Aristofan mai mult decât e cazul, voi conveni cu plăcere acest lucru, dacă, în schimb, vor înlătura dificultatea care rămâne mereu când raportul ciudat dintre subiect și nori e examinat mai îndeaproape. Evident, trebuie reținute două momente: corul care s-a învăluit într-un simbol, norii, și aceștia din urmă care au luat la rândul lor formă de femei.

[80] De aceea se prezintă ca o profesiune de credință care, ca orice profesiune de credință, comportă o latură subiectivă și una obiectivă, v. 424:

produse de individ, desigur, dar în același timp invocate de el în chip de gânduri obiective (divine); și grație acestor nori cu forme multiple plutind deasupra pământului, transpare opoziția între subiectiv și obiectivitatea vechii elinități, pentru care divinul avea de fapt picioarele pe pământ în anumite forme bine determinate și eterne. El stabilește deci o foarte *profundă armonie* între *nori,* putere obiectivă incapabilă de a găsi aici jos un lăcaș de durată, apropierea de pământ neabolind niciodată o anumită distanță, și subiect, adică *Socrate*, care plutește într-un coș deasupra pământului și se străduiește să se ridice spre aceste regiuni de sus, temându-se însă ca pământul să nu-i absoarbă gândurile, sau, dacă înlăturăm imaginea, ca realitatea să nu absoarbă, să nu frângă fragila subiectivitate (ἡ φροντὶς λεπτή[clxxxiv]).[81]

τὸ Χάος τουτὶ καὶ τὰς Νεφέλας* (obiectivul), καὶ τὴν γλῶτταν** (subiectivul) τρία ταυτί***; și de aceea Aristofan ni-l arată, cu multă forță comică, pe Socrate jurând pe aceleași puteri: *Cf.* v. 627 μὰ τὴν Ἀναπνοὴν, μὰ τὸ Χάος, μὰ τὸν Ἀέρα.****

* În elină în original: „haosul pe care iată-l și norii". (*N.t.*)

** În elină în original: „și limba". (*N.t.*)

*** În elină în original: „acestea trei". (*Cf. AN*, p. 356) (*N.t.*)

**** În elină în original: „pe-a Universului suflare, pe Haos și pe văzduh". (*AN*, p. 367) (*N.t.*)

[81] *Cf.* v. 227:

Σ: οὐ γὰρ ἄν ποτε
ἐξεῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα,
εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα
λεπτὴν καταμίξας εἰς τὸν ὅμοιον ἀέρα.
εἰ δ᾽ ὢν χαμαὶ τἄνω κάτωθεν ἐσκόπουν,
οὐκ ἄν ποτ᾽ εὗρον· οὐ γὰρ ἀλλ᾽ἡ γῆ βίᾳ
ἕλκει πρὸς αὑτὴν τὴν ἰκμάδα τῆς φροντίδος.
πάσχει δε ταυτὸ τοῦτο καὶ τὰ κάρδαμα.*

* În elină în original: „Socrate: A cerului uriașe-ntinderi / Eu niciodată-n adevăr n-aș fi putut să le pătrund, / De spiritul n-aș fi-nălțat și n-aș fi contopit gândirea / În aerul ca ea de-nalt și pe măsură-i de subtil. / De-aș fi rămas tot pe pământ, de jos n-aș fi descoperit / Nimic din ce-i superior, căci neapărat pământu-atrage / ca-ntotdeauna, înspre el și ar fi supt sucul gândirii, / De pildă-așa cum și în fire se-ntâmplă lucrul cu măcrișul." (*AN*, pp. 340–341) (*N.t.*)

Dar, despre acestea, mai târziu, când, nepornind de la cor, ci de la personajul care acționează, vom lămuri mai amănunțit ceea ce, în neobișnuita situație a lui Socrate, e relevant pentru idee.

Corul simbolizează toată această mai nouă ordine a lucrurilor care vrea să alunge vechea elinitate și de aceea, aici e locul cel mai potrivit pentru a răspunde la întrebarea dacă sub *masca lui Socrate* Aristofan nu a vrut cumva *să-și bată joc de sofiști*. Că e de neînchipuit ca Aristofan să fi reținut doar numele lui Socrate pentru a desena un tablou deloc asemănător, se înțelege de la sine. Însă dacă ne amintim că Socrate și sofiștii aveau, într-un anume sens, un punct de vedere comun și că mergând până la capătul consecințelor, nimicind jumătățile de raționament cu care se mulțumeau sofiștii, Socrate le submina prestigiul, învingându-i, fiindcă era el însuși cel mai mare sofist[82], deja în aceasta se va vedea o posibilitate pentru Aristofan de a-l identifica pe Socrate cu sofiștii. Or, această identificare se face cu o profundă ironie. Într-adevăr e o ironie demnă de Aristofan a-l înfățișa pe Socrate, dușmanul înverșunat al sofiștilor, nu ca pe un oponent al acestora, ci ca pe maestrul lor, cum și era într-un anumit sens. *Stranie confuzie*, ca unul care combate o tendință, chiar dacă într-un anumit grad îi aparține, să treacă drept reprezentantul acesteia; această confuzie ascunde atâta ironie, involuntară sau nu, că merită să nu fie *cu totul* pierdută din vedere. Dar, de ajuns. De altfel, numai în măsura în care corul e aplicat ca etalon se pierde Socrate între sofiști; dacă urmărim descrierea sa personală, așa cum apare în aceeași piesă, el apare foarte clar reliefat.

În ce privește *acțiunea piesei*, vom da doar o scurtă descriere, mai ales aici unde nu poate fi vorba de a o reda decât în măsura în care planul astfel revelat luminează concepția

[82] De aceea *Norii* îl desemnează printr-un predicat caracteristic: λεπτοτάτων λήρων ἱερεῦ*, v. 359.

* În elină în original: „mare preot al mofturilor complicate." (*N.t.*)

lui Aristofan despre Socrate. Un țăran de treabă, Strepsiades, a ajuns datorită unei căsătorii nechibzuite în lipsă de bani. Fiul său Pheidippides a contribuit și el din plin, cu patima sa pentru cai, la ruinarea tatălui. Strepsiades, mereu neliniștit de gândul datoriei și îngrijorat de cum s-ar putea salva, caută în zadar o ieșire. Deodată îi vine în minte noua doctrină care începuse să se răspândească în Atena, și a cărei putere era destul de convingătoare pentru a obține, în dispută, câștigul total sau pierderea totală; cu bucuria surprinderii, vede în aceasta o speranță de salvare. Strepsiades are mai întâi intenția să-l facă pe Pheidippides să profite de această modernă doctrină, dar, cum nu-l vede deloc dispus la aceasta, hotărăște să meargă el însuși la φροντιστήριον. Întâlnește un discipol al noii școli, care îi împărtășește cele mai bune impresii despre școală. Multe din trăsăturile spirituale ale lui Socrate, multe din întrebările și răspunsurile lui ascuțite îl descumpănesc pe țăranul cel de treabă, dar o lovitură de maestru a lui Socrate, foarte apropiată de propriile idei, pune capăt ezitărilor sale și, plin de nerăbdător entuziasm, cere să fie dus la Socrate.[83] După o examinare preliminară,

---

[83] V. 177:

Μ. κατὰ τῆς τραπέζης καταπάσας λεπτὴν τέφραν,
κάμψας ὀβελίσκον, ειτα διαβήτην λαβών,
ἐκ τῆς παλαίστρας θοἰμάτιον ὑφείλετο.
Σ. τί δῆτ᾽ ἐκεῖνον τὸν Θαλῆν θαυμάζομεν;
ἄνοιγ᾽ ἄνοιγ᾽ ἀνύσας τὸ φροντιστήριον,
καὶ δεῖξον ὡς τάχιστά μοι τὸν Σωκράτη.
Μαθητιῶ γάρ· ἀλλ᾽ ἄνοιγε τὴν θύραν.*

Cititorul își va aminti că Strepsiade se va întoarce mai târziu din φροντιστήριον fără mantie și își va da seama de comicul situației: Strepsiade, care râvnise la partea sa din pradă (o mantie), revine nu numai fără pradă, dar și despuiat de puținul pe care-l avea deja — o mantie. Și totuși, e mai bine decât ar fi putut fi, spune chiar Strepsiade, fiindcă el se temea că învățătura lui Socrate îl va nimici prin speculație.

V 717 :
καὶ πῶς; ὅτε μου
φροῦδα τὰ χρήματα, φρούδη χροιά,

în care se încearcă debarasarea lui Strepsiades de raționamentele demodate de până atunci (lucru simbolizat cu mult sens de mantia pe care trebuie s-o părăsească[84] intrând în φροντιστήριον), după o inițiere solemnă care, dacă a putut într-un fel să-l impresioneze pe Strepsiades, trebuie neapărat să-i fi și dat peste cap conceptele, i se îngăduie să intre în φροντιστήριον, unde, pentru a ajunge la cunoașterea adevărului, i se arată calea urmată de Socrate care, fără a da atenție celor

---

φρούδη ψυχή, φρούδη δ' ἐμβάς·
καὶ πρὸς τούτοις ἔτι τοῖσι κακοῖς φρουράς ᾄδων
ὀλίγου φροῦδος γεγένημαι.**

Și se vede de altfel și din îndemnul corului către Socrate că totul a fost doar pentru a-l jumuli, cum s-ar zice, pe Strepsiades.

V. 810 Χορος:

σὺ δ' ἀνδρὸς ἐκπεπληγμένου καὶ φανερῶς ἐπηρμένου
γνοὺς ἀπολάψεις, ὅ τι πλεῖστον δύνασαι, ταχέως·***

* În elină în original: „Discipolul: A presărat întâi pe masă un strat subțire de cenușă, / Și, îndoindu-și o frigare, o mânuia ca pe-un compas, / Și a șterpelit cu ea din palestră o mantie. / Strepsiade: Ce-aveam nevoie să-l slăvim pe-atât de cunoscutul Thales? / Deschide-odată gânditoriul să-l văd și eu pe-acest Socrate, / Că nu mai pot de nerăbdarea de-a fi și eu de azi discipol. / Nu mă auzi, deschide-odată, deschide poarta, ce mai stai!“ (*Cf. AN*, p. 335, unde însă în loc de mantie referirea e la o ciozvârtă). (*N.t.*)

** În elină în original: „Și cum?/ Când tot ce am s-a dus pe copcă, / și rumeneala din obraji, / și viața și încălțămintea, / și când, pentru a pierde vremea, mai trebuie să mai și cânt. / Acuși, acuși m-am dus cu totul.“ (*AN*, p. 374) (*N.t.*)

*** În elină în original: „Corul: Dar, vezi, pierdut așa cum este / Și, după cum îți poți da seama / Atâta de înflăcărat, / Tu nu scăpa acum prilejul / De-al jumuli cât poți mai bine.“ (*AN*, p. 380). (*N.t.*)

[84] *Cf.* v. 497:

ΣΩ. ἴθι νυν, κατάΘου Θοἰματιον.

ΣΤ. ἠδίκηκά τι;

ΣΩ. οὔκ, ἀλλὰ γυμνοὺς εἰσιέναι νομίζεται.*

* În elină în original: „Socrate: hai, lasă-ți mantia! / Strepsiades: Am făcut ceva rău? / Socrate: Nu, dar obiceiul e să intri dezbrăcat.“ (*Cf. AN*, pp. 360–361) (*N.t.*)

din jur, *se adâncește în el însuși*.[85] Curând, Strepsiades e declarat incapabil de a se orienta pe o cale nouă, după care e dat afară. Dar asta nu înseamnă că el a renunțat la speranța de a-și împlini dorințele cu ajutorul acestei metode. Prea modest pentru a crede că greșeala e a profesorului, o caută la el însuși, apoi se consolează cu gândul *promițătorului său fiu*, Pheidippides; acesta, deși vag îngrijorat de testele de înțelepciune la care a fost supus Strepsiades, ajunge să cedeze la insistențele acestuia și acceptă să intre în φροντιστήριον. Aici, fiul reușește mai bine decât tatăl, încât acesta din urmă vine cu daruri pentru Socrate, spre a-i mulțumi pentru marile progrese făcute de fiul său. Dar sumbra realitate devine din ce în ce mai presantă și se înfățișează în cele din urmă sub forma a doi severi creditori. Ieșindu-și din fire de bucurie, Strepsiades, convins de abilitatea dialectică a unui Pheidippides de acum capabil să respingă termenele de plată[86], încrezător în întrebările și răspunsurile subtile pe care

---

[85] Aici avem concepția aristofanică asupra vestitei imobilități și contemplări socratice; ceea ce desigur pentru Strepsiades e o destul de sărăcăcioasă ospețire, la fel de puțin hrănitoare precum prânzul oferit de barză vulpii, care asista, flămândă, cum gazda sa își băga, așa cum fac berzele, ciocul în vasul cu gât lung.

[86] *Cf.* v 1178:

Φ: φοβεῖ δε δή τί;
Σ: τὴν ἔνην τε καὶ νέαν.
Φ: ἔνη γάρ ἐστι καὶ νέα τις ἡμέρα;
Σ: εἰσ ἥν γε θήσειν τὰ πρυτανεῖά φασί μοι.
Φ: ἀπολοῦσ’ ἄρ αὔθ’ οἱ θέντες· οὐ γὰρ ἔσθ’ ὅπως
  μί’ ἡμέρα γένοιτ’ ἂν ἡμέραι δύο.
Σ: οὐκ ἂν γένοιτο;
Φ: πῶς γάρ; εἰ μή πέρ γ’ ἅμα
  αὑτὴ γένοιτ’ ἂν γραῦς τε καὶ νέα γυνή.*

„Luna atenienilor era alcătuită din treizeci de zile; primele douăzeci se numărau pornind de la a prima la a douăzecea; zilele rămase se numărau invers, în ordine descrescătoare. A douăzeci și una zi se numea deci a zecea, a douăzeci și șasea, a cincea, a douăzeci și noua, a doua. A treizecea se numea cea veche și cea nouă, prima se numea luna nouă.“ *Cf. Aristophanis Comoedier*, traduse de Krag, Odense, 1825, p. 233, nota.

el însuși le învățase în φροντιστήριον și încă nu le uitase, îndrăznește să înfrunte pe cei doi fatali reprezentanți ai unei îngrijorătoare realități. Dar Pasias și Amynias sunt prea mult *oameni ai banului* pentru a se lăsa plătiți cu o astfel de inteligență. Ei au încă destulă încredere în realitate pentru a nu se teme de nimic, fiindcă dacă dialectica nu le dă dreptate, pot ajunge la aceasta pe calea justiției. Poate Strepsiades să se abandoneze într-adevăr bucuriei de a-și vedea dorințele împlinite, dar poetul i-a rezervat nu mai puțin un dar în felul său, o surpriză neașteptată, rezultatul marilor progrese realizate de Pheidippides prin învățătura socratică. Pheidippides a depășit într-adevăr și cealaltă realitate, diferită de cea a termenelor de plată, și pe care Strepsiades desigur nu dorea să o vadă modificată. *Supunerea* și *respectul filial* față de tată iau cu ajutorul dialecticii același drum ca termenele de plată. Strepsiades nu se poate apăra de puterea silogismelor

— În acestă ultimă zi din lună trebuiau plătite dobânzile și de aceea Strepsiades o socotea îngrozitoare. Dar iată-l eliberat de această neliniște datorită inteligenței lui Pheidippides, capabil să anuleze realitatea și să arate că ziua respectivă nu există. Nu degeaba am pus accentul pe acest sofism, exemplu pentru dialectica învățată în φροντιστήριον, pentru că el reamintește, parodiind-o, dialectica socratică esențialmente întemeiată pe faptul că mai multe predicate contradictorii nu se pot aplica unui același lucru, și pentru că printr-o mare putere comică nu numai că vrea să se impună în lumea gândului, dar vrea să aibă chiar autoritatea de a nega însăși realitatea.

* În elină în original:
„Fidipide: Dar spune-mi ce te-ngrijorează ? /
Strepsiade: E ziua cea veche-nouă.
Fidipide: E oare o zi care să fie cum o numești tu „veche-nouă“ ?
Strepsiade: Da. Este ziua-n care spun c-au să plătească împotrivă-mi
Și taxele de judecată.
Fidipide: Ei și ? Parale date-n vânt.
Căci, cum o iei, tot nu se poate o zi să facă totuși două.
Strepsiade: Zici, așadar, că nu se poate ?
Fidipide: Păi cum ? De unde să se poată ?
Numai de crezi că o femeie, aceeași, s-ar putea să fie
Și babă în același timp, și totodată o fetiță.“ (*AN*, pp. 407–408) (*N.t.*)

lui Pheidippides, care, deja capabile să nimicească realitatea, se arată acum în modul cel mai viguros ca afirmând o altă realitate; dar bătaia e de aur și se autoafirmă fără a lăsa vreo îndoială. Și așa cum Pheidippides făcuse dovada unui suficient cinism pentru a-și sprijini tatăl în refuzul plății banilor împrumutați, se străduiește acum, cu o conștiinciozitate aproape exagerată, să scadă ceva din datoria sa, din avansul bătăii cu care iubitorul său tată îl gratificase. Prea târziu descoperă Strepsiades caracterul periculos al acestei noi înțelepciuni; răzbunarea s-a trezit, ea se repede asupra prăzii sale care, la rândul ei, se năpustește în φροντιστήριον, pentru a-i da foc, și cu asta sfârșește piesa. Acesta a fost un rezumat pe cât de scurt posibil al structurii piesei. *Comicul* se află, evident, în *acel ceva* pe care îl dorește Strepsiades, fruct al speculației, acel ceva care după concepția sa ar putea să rezulte din toate aceste mișcări. Într-adevăr, în sfera inteligenței, mișcările întreprinse de Socrate se vădesc fără importanță, incapabile de a afirma ceva; același fenomen se produce, cu evidență crescută, în domeniul acestui nefericit Strepsiades, convins o dată pentru totdeauna că trebuie să aibă un avantaj material și final;[87] pentru a reaminti un cuvânt al filozofiei

---

[87] Aici pare a fi locul potrivit pentru o interpretare a deja citatului pasaj mult controversat despre mantia pe care, după cum spune discipolul, Socrate a furat-o de la școala de lupte. În ce privește *vita anteacta** a interpretării, vezi Rötscher pp. 284 și urm. — Süvern a respins explicația lui Reisig** și a înlocuit-o el însuși cu o definiție a cunoscutei distracții socratice, pe motivul că se face aluzie la faptul că toate acestea s-au întâmplat la o demonstrație matematică ; el a legat totul de mărginirea socratică pe care i-o datorăm lui Xenofon, conform căruia Socrate ar fi vrut să nu se învețe matematică decât atât cât poate fi folosită în viața de zi cu zi. Rötscher consideră că nu e vorba de un caz particular, ci de o caracteristică înaltă și strălucită a *Gewandtheit**** la care jinduia atât de mult Strepsiades cel mult presat de nevoile vieții. Dar când, spre a sublinia viclenia socratică, avansează ipoteza că maestrul a subtilizat mantia la palestră, crimă pedepsită cu moartea după legile lui Solon, cred că tocmai prin acest argument Rötscher pierde adevăratul miez al acestor

mai recente, pe care l-am citat deja, el speră să facă rost, cu ajutorul speculației, de cei o sută de taleri kantieni[clxxxv] sau, în lipsa lor, să scape de datoria sa.[88] *Ironia* rezidă în *acel ceva*

cuvinte, de care în privința altor afirmații se apropie foarte mult. Aristofan a vrut desigur să ironizeze *dialectica negativă* care se epuizează în tot felul de experimente lipsite de conținut și căreia, cu o ironie mult mai profundă, îi atribuie acum o *forță creatoare* făcând-o prin artificiile demonstrației să producă oarecum o realitate; dar aceasta, de ordin finit și temporal, face ca operațiunea să țină de *hoție*; astfel s-ar explica, după cum e semnalat într-o notă la același pasaj, porecla de κλέπτης**** prin care adesea comicii îl preacinstesc pe Chairephon, prietenul lui Socrate. Cuvintele cu care fapta e introdusă, „a presărat cenușă fină pe masă și a îndoit apoi o frigare", par să fie introducerea la un act de creație; surpriza e cu atât mai mare, mai bruscă și mai accentuată când urmează cuvinte precum „a subtilizat" etc. Oricum ai înțelege pasajul cu pricina în ce privește importanța care trebuie să-i fie acordată în cazul piesei, rămâne întotdeauna o neclaritate în privința situației pe care se întemeiază lipsa care a dat naștere acestei lovituri de maestru. Discipolul îi povestește lui Strepsiades că, întrucât le lipsea cina, Socrate a întreprins operațiunea descrisă, prin care a subtilizat o mantie de la școala de lupte. Dar pe de-o parte nu reiese cum au făcut rost de cină, decât dacă presupunem că Socrate a vândut mantia, făcând astfel rost de ce-i lipsea, iar pe de altă parte nu reiese ce înseamnă când spune că a subtilizat-o de la școala de lupte. În ediția lui Hermann (Leipzig 1798) se găsește în nota de la p. 33 un alt mod de lectură, anume ἐκ τραπέζες *****. El atrage de asemenea atenția asupra altei dificultăți, anume că articolul hotărât nu se potrivește aici, fiindcă nu poate fi vorba de o anumită mantie; însă nu soluționează dificultatea.

* În latină în original: „viața de dinainte". (*N.t.*)

** Karl C. Reisig, 1792–1829, filolog german. Trimitere la prefața acestuia la ediția sa din *Norii*, *Aristofanis Nubes*, Leipzig, 1820. (*N.t.*)

*** În germană în original: „îndemânare". (*N.t.*)

**** În elină în original: „hoț". (*N.t.*)

***** În elină în original: „de la o masă" (în loc de κατὰ τῆς τραπέζης — de peste masă). (*N.t.*)

[88] Nu poți, în această privință, să nu-i recunoști lui Strepsiades o anumită lăudabilă tenacitate, fiindcă, deși se întoarce acasă de la φροντιστήριον fără să fi învățat ceva (fapt datorat slăbiciunii vârstei, *Cf.* v. 855), deși își pierduse atât mantaua, cât și încălțările (v. 857: Σ: ἀλλ᾽ οὐκ ἀπολώλεκ',

pe care el, dacă nu în mod nemijlocit, măcar prin intermediul lui Pheidippides, îl dobândește prin speculație: pomenita bătaie, care, oricât ar fi fost de neașteptată, vine totuși cu o necesitate imposibil de evitat. Strepsiades poate, ce-i drept, să se bucure un moment de toate aceste mișcări pline de sens, dar spiritul său practic își dorește *die Nutzanwendung*[clxxxvi], care, de altfel, nu întârzie să se producă, deși se manifestă acolo unde n-o căutase. Dar dacă am cerceta ce punct de vedere se întrevede prin această parodie, *nu* se poate spune că ar fi cel al *subiectivității*, întrucât aceasta aduce mereu ceva, dă întreaga lume a idealității abstracte, pe când punctul de vedere indicat aici e unul *pur negativ* care nu aduce absolut nimic. Profundele considerații avansate se topesc asemenea unor fărâme în nimic, urmate ca de o umbră parodiatoare de faptul că Strepsiades vrea ceva, dar, atenție, ceva finit, un câștig finit pe care acest punct de vedere e la fel de incapabil să i-l procure, pe cât e de incapabil să-i ofere beneficiul spiritual pe care se preface a-l produce. Dacă presupunem, de aceea, că întreaga activitate a lui Socrate era ironizatoare, vom recunoaște de asemenea că Aristofan, vrând să o conceapă la modul comic, s-a comportat foarte potrivit, fiindcă atunci când *ironia* e pusă în relație cu un *rezultat,* ea se arată a fi comică, deși, într-un alt sens, eliberează individul de *comic*. Dialectica din care sunt date noi și noi probe nu e, de fapt, o dialectică filozofică autentică, o dialectică precum cea caracteristică lui Platon, așa cum am arătat în cele precedente, ci e doar o dialectică negativă. Dacă Socrate ar fi avut acea dialectică subiectivă platonică, ar fi fost cu totul greșit din partea lui Aristofan, necum comic, sau destul de ridicol să-l conceapă în acest mod. (Pentru că, în mod natural, și comicul trebuie să aibă

ἀλλὰ καταπεφρόντικα*), el nu renunță la speranța și credința în noua doctrină, încrezător fiind în calitățile naturale ale lui Pheidippides.

* În elină în original: „Strepsiades: nu le-am pierdut, le-am de-speculat." (*Cf. AN*, p. 385) (*N.t.*)

un adevăr al lui). În schimb, dacă dialectica lui Socrate a fost, pe de o parte, înarmată cu sofisme și îndreptată polemic împotriva sofiștilor, iar pe de alta îndreptată negativ contra ideii, atunci concepția lui Aristofan e deopotrivă corectă și comică. Același lucru e valabil și pentru simbolul corului, norii. Dacă ei trebuiau să desemneze bogăția ideală a *subiectivului*, atunci e greșit, chiar în cazul în care concepția lui Aristofan e comică, să lași individul să se raporteze atât de ușuratec față de aceștia, așa cum face Aristofan, dar ironistul se simte chiar deosebit de bine, s-ar părea, cu această idee, e liber în gradul cel mai înalt sub imperiul ei, fiindcă pentru el absolutul e nimicul.

Trecând acum la cercetarea altui element al piesei, *personajele,* și mai ales *personajul Socrate*, se vede imediat că Aristofan *nu* l-a *identificat* pe acesta cu sofiștii, nu numai pentru că i-a făcut lui Socrate un portret recognoscibil datorită unei mulțimi de mărunte caracteristici (relevate mai ales de Rötscher), dar mai ales pentru că punctul său de vedere e prezentat ca un punct de vedere al deplinei izolări. Și asemenea vederi sunt foarte corecte. Fiindcă în piesă, precum în viață, Socrate are mulți discipoli, dar aceștia n-au nici o legătură cu el, sau, mai bine zis, el n-are nici o legătură cu ei,[89] nu li se dăruiește, ci, așa cum am văzut în relația cu Alcibiade descrisă mai sus, planează, ca să spunem așa, liber deasupra lor, în aceeași măsură atrăgându-i și respingându-i misterios. Semnificația adâncirii sale în sine rămâne de neînțeles pentru aceștia, fiindcă subtilitățile care se doreau revelatoare din acest punct de vedere nu stau în nici o legătură cu această adâncire. Aristofan a adunat tot ce ține de diferitele perioade de viață ale lui Socrate, și așa au ajuns să joace un rol în piesă chiar și speculațiile lui Anaxagoras asupra naturii, cu care Socrate s-a ocupat o vreme, după

[89] De aceea, în *Apărarea* lui Platon, afirmă că n-a fost niciodată nici maestrul unei persoane, nici discipol acceptat al cuiva.

Phaidon, dar pe care le-a părăsit mai târziu. Trec peste o mulțime de scene[90] care nu conțin decât inepții subtile și jonglerii de un comic jos, cu toată lăudăroșenia pe care o comportă acestea, pe scurt, trec peste ceea ce s-ar putea numi, într-un cuvânt, bufonerii, pentru că nu se găsește în ele nici urmă de idee. Contemplările ateiste ale naturii care, prin opoziție cu destul de naiva credință populară a lui Strepsiades[91], produc adesea un efect foarte comic, vor avea mai târziu o anumită importanță. Dar punctele *cele mai importante* sunt, pe de o parte concepția lui Socrate ca *personalitate*, pe de alta definiția factorului dominant din modul său de predare, *dialecticul*, și în sfârșit descrireea *punctului său de vedere*.

În ce privește primul punct, el conține deja dovada că Aristofan nu l-a identificat pe Socrate cu sofiștii, fiindcă sofistica este gândul egoist care se dezlănțuie în salturi dezordonate, iar sofistul e preotul ei care abia își trage sufletul. Așa cum gândul etern se dizolvă în sofistică într-o infinitate de gânduri, tot astfel această foială de gânduri ne e făcută vizibilă de o foială asemănătoare a sofiștilor.[92] Cu alte cuvinte, nu

---

[90] De altfel, Aristofan și-a structurat foarte bine piesa dându-i lui Socrate un rol mai important la început decât la sfârșit, și făcând să se petreacă în afara scenei educația lui Pheidippides, în timp ce aceea a lui Strepsiades se face sub ochii tuturor; astfel, punctul de vedere demodat și cel de modă nouă, reprezentat de personaje la fel de comice, sunt în aceeași măsură ridicole, lucru la care merită să fim atenți.

[91] *Cf.* vv. 368 și urm., în care Socrate dă explicații asupra ploii, asigurându-ne că ea e provocată de nori, iar Strepiades afirmă, v. 373:

καίτοι πρότερον τὸν Δι' ἀληθῶς ᾤμην διά κοσκίνου οὐρεῖν.*

* În elină în original: „Și eu care până acum credeam că Zeus face pipi printr-un ciur." (*Cf. AN*, p. 352) (*N.t.*)

[92] De aceea, tăcerii solemne specifice oricărui punct nou de vedere al istoriei universale (fiindcă lucrurile acestea se petrec fără zgomot, de parcă n-ar fi în lume, ci în afara ei) îi urmează adesea corul gălăgios al sofiștilor, un zumzet și un bâzâit de insecte de basm, care, într-o nesfârșită foială se amestecă între ele și unele peste altele, când sus, când jos. Se abat în general în uriașe roiuri precum lăcustele asupra Egiptului,* semn

e deloc nevoie ca sofistul să fie gândit sub categoria de unul, în timp ce ironistul e mereu unul singur, pentru că sofistul cade sub determinarea speciei, genului etc., în timp ce ironistul, dimpotrivă, e determinat ca personalitate. Sofistul e mereu în plină activitate, e preocupat tot timpul să prindă ceea ce se află înaintea lui, în vreme ce ironistul aduce acest ceva, în fiecare clipă, înapoi în el însuși; dar această întoarcere și, în consecință, acest reflux sunt tocmai caracteristicile unei personalități. Sofismul este de aceea un element subaltern în ironie, și fie că ironistul se servește de sofism pentru a se elibera de el însuși, fie că o face pentru a stoarce altora ceva, el păstrează totuși ambele momente în conștiința sa; cu alte cuvinte, el le savurează. Dar savurarea este tocmai o caracteristică a personalității, cu toate că savurarea ironistului este cea mai abstractă, cea mai inconsistentă dintre toate, un simplu contur, slabă sugerare a celei care posedă conținutul absolut: fericirea.[clxxxvii] De aceea, în timp ce sofistul se agită ca un negustor ocupat, ironistul umblă mândru și închis în sine — savurând. Acest fapt e sugerat și de Aristofan, pentru că, atunci când Aristofan pune corul să spună că Socrate e obiectul atenției sale speciale, el îl face de asemenea să îl distingă pe Socrate de un alt favorit al său, Prodikos.[clxxxviii] Corul face următoarea diferență: se supune autorității lui Prodikos de dragul înțelepciunii și profunzimii acestuia, iar celei a lui Socrate „pentru că umblă mândru pe străzi, își aruncă ochii într-o parte, îndură desculț multe rele și aruncă spre noi o privire de sus“[93]. Că, la Aristofan, el devine un personaj

---

de emancipare pentru gândirea universală, care, încă o dată, se desprinde din jugul personalității pentru a se pierde într-un torent precum cel de la văsarea Rinului.

* Aluzie la Exodul *10*, 1–9. (n.t).

[93] *Cf.* v. 360.

Χορός· οὐ γὰρ ἄν ἄλλῳ γ’ ὑπακούσαιμεν τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν
πλὴν ἢ Προδίκῳ, τῷ μᾶεν σοφίας καί γνώμης οὕνεκα, σοὶ δε,
ὅτι βρενθύει τ’ ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τὠφθαλμὼ παραβάλλεις,
κἀνυπόδητος κακὰ πόλλ’ ἀνέχει κἀφ’ ἡμῖν σεμνοπροσωπεῖς.* .

comic, aceasta intră în ordinea lucrurilor, dar nu-i lipsește deloc acel aspect plastic propriu personalității, acea împlinire a propriului sine care se lipsește de orice decor exterior, fiind un monolog care se desfășoară sub ochii noștri. Desigur, nu o realitate întâmplătoare a vrut Aristofan să ne prezinte aici, nu corpul croit ca din topor al lui Socrate sau faimoasele sale picioare uriașe, pe care chiar Socrate le găsea bine dotate de către foarte generoasa natură pentru a-l susține. Nu ochii săi înfundați în orbite, parcă, așa cum singur observă, anume ca să poată privi mai bine în jur, nu dizgrațioasa-i înfățișare, datorată unei ironii a naturii, pe care la rândul său o privea cu atâta ironie; ci Aristofan a vrut, prin cuvintele corului, să înfățișeze o idee, ceea ce desigur va simți oricine. Dar o astfel de personalitate marcantă nu e *nici* caracteristica unei *speculații* pur *subiective*, unde, tocmai prin faptul că eul empiric dispare și că determinările ideale ale eului pur se dezvoltă, individul dispare într-o anumită măsură. *Ironistul*, în schimb, e o profeție sau o *abreviere a personalității complete*.

Cât despre al doilea punct, dialectica socratică, așa cum apare ea în piesă, trebuie să amintim că, natural, nu poate fi vorba de ea aici decât în măsura în care poate fi concepută pur inteligibil, neavând nimic de a face cu manevrele imorale prin intermediul cărora o astfel de dialectică ar putea deveni un complice activ în slujba unei voințe corupte. De acest lucru trebuie să-și fi dat seama într-o anumită măsură chiar și Aristofan, iar de nu e așa, nu văd deloc cum l-am mai putea elibera pe Aristofan de vechea învinuire că

---

* În elină în original:

„Corul: Pentru că nu ascultăm de nici unul din sofiștii de astăzi
În afară de Prodikos, din cauza înțelepciunii și științei sale, și de tine,
Din cauză că umbli mândru pe drumuri și îți arunci ochii-ntr-o parte,
Înduri multe rele desculț, încrezându-te-n noi și-n fălosul tău aer.“

(*Cf. AN*, p. 351, traducere pe care nu am preluat-o însă, întrucât cele patru versuri sunt redate prin nu mai puțin de cincisprezece.) (*N.t.*)

l-ar fi calomniat pe Socrate. Pentru că și dacă Aristofan l-ar fi considerat pe Socrate în mare măsură și cu multă dreptate ca pe un reprezentant al unui principiu care amenința cu pieirea vechea elinitate, tot ar fi nedrept să-l acuzi pe Socrate că strică moravurile tinerilor introducând deșănțarea și ușurătatea pe care atât vechii greci, cât și cei noi trebuiau în mod necesar să le respingă; ar rămâne o nedreptate nu doar pentru că Socrate trecea drept cel mai cinstit om din Grecia, ci mai ales pentru că punctul de vedere al lui Socrate a fost într-o atât de mare măsură *abstract inteligent* (fapt deja suficient demonstrat prin cunoscuta sa concepție despre păcat ca neștiință) încât eu cred că ar fi mai corect, în ceea ce privește concepția, dacă am renunța puțin la atâtea vorbe bombastice despre virtutea și inima lui nobilă, văzându-i viața indiferent de toate acuzațiile privind stricarea moravurilor. Poate Rötscher să sublinieze de-acum cât vrea seriozitatea cu care și-a înțeles Aristofan îndatorirea în *Norii*; prin aceasta Aristofan nu e totuși justificat decât în măsura în care am vrea să subliniem comicul care rezidă în comportamentul atât de serios al lui Aristofan față de ceva a cărui întoarcere pe dos, ulterioară doar, a dus la pierzania pe care o știm. Se pare că o asemenea neutralitate inteligentă i-a atribuit Aristofan lui Socrate când, în momentul inițierii lui Pheidippides în învățătura socratică, lasă să se confrunte două forțe opuse, cinstea și reaua credință, Socrate rămânând la o parte ca posibilitate indiferentă. Dialectica prezentată nouă aici e un vagabond fără treabă, care ba cercetează cu profunzime cele mai mari inepții, pierzându-și timpul și puterea cu cele mai absurde acribii (λόγων ἀκριβῶν σχινδαλάμους[clxxxix]) și rămâne câteodată în asemenea măsură inertă și apatică încât se manifestă mai degrabă sub forma unor ghicitori ingenioase ori a unei astuții care experimentează, lucruri fad admirate de capetele goale și leneșe — aș spune chiar că ajunge să se piardă în asemenea futilități cu o seriozitate morbidă, încât predicatul μεριμνοφροντισταὶ[cxc]

ajunge să fie folosit aici pentru întreaga școală; ba, aceeași dialectică se consacră unei probleme mari și pline de sens, însă chiar când e să ajungă la acesta sare la altceva.[94] Între aceste două extreme se plasează activitatea dialectică, a cărei valabilitate se realizează prin divizare. În timp ce adevărata dialectică, zisă speculativă, e unificatoare, *dialectica negativă*, care renunță la idee, e ca un mandatar, negutând neîntrerupt tranzacții într-o sferă inferioară, pe care, adică, o divizează.[95] Astfel, ea presupune la discipol doar două

---

[94] *Cf.* v. 700. Corul i se adresează lui Strepsiades:

φρόντιξε δὴ καὶ διάθρει, πάντα τρόπον τε σαυτὸν
στρόβει πυκνώσας.
ταχὺς δ', ὅταν εἰς ἄπορον πέσῃς,
ἐπ' ἄλλο πήδα
νόημα φρενός. *

Dacă n-ar însemna să vedem prea mult în aceste cuvinte, am putea vedea în acest pasaj o ilustrare a dialecticii *desultorii* care face ideea să devină un corp tare de care se lovește și din care, neputând să-l pătrundă, ricoșează. Și menținerea unei probleme, recomandată de Socrate, se arată a fi astfel încât menține problema, dar nu o rezolvă. *Cf.* v. 743:

ἔχ' ἀτρέμα· κἂν ἀπορῇς τι τῶν νοημάτων,
ἀφεὶς ἄπελθε· κᾆτα τὴν γνώμην πάλιν
κίνησον αὖθις αὐτὸ καὶ ξυγώθρισον.**

* În elină în original: „Adună-ți gândul — și gândește / La eul tău, și-l cercetează / Și pe o față și pe alta, / În tine-nchide-te cu grijă / Când dai de vreo încurcătură / Sai iute la altă idee." (*AN*, p. 373). (*N.t.*)

** În elină în original: „Așteaptă ! Te domolește! Vreo problemă / De-ți pare grea și te încurcă, o lasă baltă deocamdată; / Apoi supune-o judecății din nou, o mai agită iar, /Și-o cântărește bine, bine." (*AN*, p. 376) (*N.t.*)

[95] De aceea Socrate, când își începe predarea, îl întreabă pe Strepsiades ce-ar vrea să știe privind lucrurile de care n-a știut nimic până în prezent. V. 637:

ἄγε δή, τι βούλει πρῶτα νυνὶ μαντάνειν
ὧν οὐκ ἐδιδάχθης πώποτ' οὐδέν; εἰπέ μοι.
Πότερα περὶ μέτρων ἢ περὶ ἐπῶν ἢ ευθμῶν.*

Admițând că termenul ἔπος** se referă aici la predarea gramaticii, și chiar că Socrate face într-un fel pe Peer Degn*** folosind savantlâcuri lingvistice, nu trebuie să pierdem din vedere că avem de-a-face cu o parodie

calități, de care se interesează[96] și Socrate, întrebându-l pe Strepsiades dacă are memorie și darul elocvenței.[97] Strepsiades răspunde la prima întrebare că memoria sa e de două feluri; când cineva îi datorează ceva e deosebit de bună, dar când e dator el însuși devine foarte uituc; răspuns care ilustrează foarte sugestiv acest fel de dialectică. Dar, în același timp, aceasta e în mod natural inconsistentă, ceea ce se vede în faptul că Socrate îl îndeamnă pe Strepsiades să creadă nu în zei, ci în marele spațiu gol al aerului și în limbă, din care nu se pot naște decât trăncănelile gălăgioase care nu-și au locul nicăieri, amintindu-mi de o expresie a lui Grimm din ale sale *Irische Elfenmärchen*[cxci], în care vorbește de niște oameni cu capul gol și limba bătând ca o limbă de clopot bisericesc.

În sfârșit, în ceea ce privește *punctul de vedere* al lui Socrate, Aristofan a înțeles foarte bine dificultatea sa specifică. El ne-a făcut să recunoaștem cât accent a pus Socrate pe cuvintele δός μοι ποῦ στῶ[cxcii]. De aceea a stabilit locul lui Socrate din φροντιστήριον într-un coș suspendat (κρεμάτρα, v. 218) spre deloc mica mirare a lui Strepsiades. Într-adevăr, fie că stă atârnat într-un coș sub tavan, fie că se holbează

---

cu totul comică și că prin ea se poate face foarte bine aluzie la o subtilitate dialectică întemeiată pe limbaj.

* În elină în original: „Și-acum să-mi spui curat, ce-ai vrea să te învăț mai înainte / Din lucrurile despre care n-avuși prilej să știi nimic? / Să-mi spui ce te interesează: măsura, versurile, ritmul?“ (*AN*, p. 368) (*N.t.*)

** În elină în original: „epos“, tradus îndeobște prin „versuri“.

*** Personaj al unei comedii de Holberg, *Erasmus Montanus eller Rasmus Berg* (*Erasmus Montanus sau Rasmus Berg*, 1731) *Cf.* actul I, scena 2 și actul III, scena 3, în care Peer își etalează cunoștințele de latină. (*N.t.*)

[96] *Cf.* vv. 482 și 486.

[97] De aceea, învățământul aduce roade potrivite cu acestea; fiindcă Socrate promite (v. 260): λέγειν γενήσει τρίμμα, κρόταλον, παιπάλη.*

* În elină în original: „Vei deveni un meșter al cuvintelor șlefuite, morișcă, fin ca pospaiul.“ (*Cf. AN*, p. 343, unde termenii sunt însă mai aproximativi.) (*N.t.*)

în-de-sine într-o manieră omfalopsihică, eliberându-se astfel într-o anumită măsură de povara pământească, în ambele cazuri el plutește. Dar tocmai *această plutire* e extrem de semnificativă, e încercarea de ascensiune la cer care se îndeplinește abia când se deschide întreaga regiune a idealului, când această privire fixă în-de-sine lasă eul să se extindă spre a deveni eul universal, gândirea pură împreună cu conținutul ei. *Ironistul* e, ce-i drept, mai ușor decât lumea, dar pe de altă parte aparține lumii, plutind precum sicriul lui Mahomed între doi magneți. Dacă punctul de vedere al lui Socrate ar fi fost cel al *subiectivității*, al interiorității, ar fi greșit din punct de vedere comic să-l înțelegi așa cum o face Aristofan; pentru că subiectivitatea e, ce-i drept, plutitoare față de substanțialitatea vechii elinități, dar ea e infinit plutitoare și ar fi fost mai corect din punct de vedere comic să ni-l arate pe Socrate dispărând la infinit și să sublinieze comicul din faptul că Strepsides nu reușea să-l vadă, decât să-l prezinte atârnând într-un coș; deoarece coșul e sprijinul realității empirice de care are nevoie ironistul, pe când subiectivitatea, în infinitatea ei, gravitează către sine și e infinit plutitoare.

Dacă e să rezum ce am dezvoltat în privința *Norilor* lui Aristofan, cred că, dându-i lui Rötscher dreptate în a caracteriza *punctul de vedere* al lui Socrate ca fiind cel al *subiectivității*, vom găsi concepția lui Aristofan mai adevărată din punct de vedere comic și așadar mai justă[98], reușind în

[98] Și Hegel observă, după ce a arătat cum dialectica socratică, nimicind toate caracteristicile concrete ale binelui în detrimentul binelui ca generalitate goală și lipsită de conținut și cu ajutorul lui, că Aristofan a înțeles filozofia lui Socrate doar dinspre latura sa negativă, *Geschichte der Phil.* vol. 2, p. 85. Dar e sigur că, în cazul în care ar fi existat o pozitivitate platonică în Socrate, n-am putea nega că, oricâtă libertate i-am concede poetului comic după criteriile grecești, Aristofan tot a depășit limita pe care și-o autoimpune comicul, anume cerința ca el să fie adevărat din punct de vedere comic.

același timp să înlăturăm o parte din dificultățile care ar rămâne altminteri în această piesă aristofanică în cazul în care am caracteriza acest *punct de vedere* ca fiind al *ironiei* și n-am lăsa subiectivitatea să se reverse în bogăția sa, ci am închide-o mai înainte, egoist, în ironie.

Xenofon, Platon, Aristofan

În cazul în care comparăm opera lui Aristofan cu cele ale lui Xenofon și Platon găsim în ea elemente din ambele concepții. Platon a încercat să umple nimicul misterios, tipic vieții lui Socrate, prin introducerea ideii; Xenofon, prin prolixitățile utilului. Aristofan, în schimb, a conceput acest nimic nu ca pe libertatea ironică în care se delecta Socrate, ci subliniind mereu golul din ea. De aceea, în locul plenitudinii eterne a ideii, Socrate se adâncește în sine, ajungând la cel mai sobru ascetism, fără să scoată niciodată nimic din acest adânc, și chiar atunci când coboară în lumea de jos a sufletului (din punct de vedere psihologic ne-am putea gândi la cuvintele folosite de Aristofan în legătură cu discipolii noii școli a științelor naturale, v. 192: οὗτοι δ’ ἐρεβοδιφῶσιν ὑπὸ τὸν Τάρταρον[cxciii]) se întoarce mereu cu mâinile goale. În locul utilului[99], care e totuși un soi de

[99] De aceea, în timp ce la Xenofon utilul oscilează între a răspunde frumosului și binelui, fiind astfel mai degrabă un concept al inteligenței decât unul al moralei, aici utilul e, dimpotrivă, conceput din punct de vedere moral în opoziția sa față de bine și în unitatea sa cu răul. Xenofon îl arată pe Socrate neprimind plată pentru învățătura sa, sugerând astfel că învățătura lui era incomensurabilă față de orice astfel de taxare, precum și relația ambiguă a învățăturii lui Socrate cu orice estimare exterioară (întrucât învățătura sa era într-un sens prea bună, iar în altul prea rea pentru așa ceva); Aristofan îl arată nu numai luând plată, ci și pur și simplu jecmănindu-i pe discipolii săi. În cazul în care nu vrem să considerăm această din urmă trăsătură ca pe un reproș greu de scuzat din punct de

concepție, apare avantajosul, care n-are de-a-face cu particularul decât în raportul său față de individul care veghează numai asupra interesului personal — și utilitarul (*Cf.* vv. 177 și urm.). Considerațiile despre natură pe care Aristofan i le atribuie lui Socrate amintesc uneori de Xenofon și de observațiile sale asupra istoriei naturale, dacă facem abstracție de acuzațiile de ireligiozitate care se întrevăd la Aristofan.[100] Așadar, în comparație cu Platon, Aristofan a dus la o scădere, prin comparație cu Xenofon, la un adaos, dar cum în cazul din urmă nu e vorba decât de mărimi negative, acest adaos e într-un anumit sens o scădere. Dacă vrem să facem să iasă și mai mult la iveală liniile pe care le-am trasat în cele precedente, cu permanentă atenție la calculul întemeiat pe relația reciprocă a celor trei autori, și să delimităm mărimea necunoscută, punctul de vedere care se inserează în spațiul intermediar și îl umple, se vor arăta următoarele: raportul acestuia față de idee e negativ, adică ideea este *limita* dialecticii. Preocupat mereu să ridice fenomenul la nivelul ideii (activitatea dialectică), individul este respins sau se retrage înapoi în realitate; dar realitatea însăși nu e valabilă decât

vedere moral sau ca pe o nebunească exagerare care cere scuze, atunci putem vedea în ea o caracterizare prin imagine a raportului ironistului cu individul, întrucât în această relație el mai degrabă ia decât dăruiește, făcând, în sens spiritual, ceea ce Socrate îi făcuse din punct de vedere material lui Strepsiades când îl pusese să intre dezbrăcat în φροντιστήριον și să iasă la fel de despuiat de acolo.

[100] Faptul că am clasificat cele trei concepții mai mult după raportul lor față de idee (concepția istorică pur și simplu, cea ideală și cea comică) decât cronologic i-ar putea face pe unii cititori să mă învinuiască de anacronism. Totuși cred că am avut dreptate să suspend aspectele cronologice. Dar prin aceasta nu doresc desigur nicidecum să îi iau concepției aristofanice importanța conferită de faptul că se află cel mai aproape de Socrate în timp. Importanța pe care o capătă astfel din punct de vedere istoric crește și mai mult dacă povestim că Platon i-a trimis lui Dionysios cel Bătrân *Norii*, lăsându-l de asemenea să înțeleagă că de aici va putea să cunoască statul atenian.

în măsura în care e *ocazia* perpetuă a depășirii realității, fără ca totuși acest lucru să se întâmple, în timp ce individul ia înapoi la sine aceste *molimina*[cxciv] ale subiectivității și le închide în sine într-o *satisfacție personală*; însă *acest punct de vedere este însăși ironia*.

***

Cercetarea a ajuns acum într-un punct de repaos, o parte din ea fiind parcursă, iar de-ar fi să exprim în puține cuvinte conținutul ei, semnificația ei ca moment al întregului, aș spune că *face posibilă* o *concepție* a personajului Socrate. Xenofon, Platon și Aristofan nu l-au conceput[101] pe Socrate în sensul obișnuit al acestui cuvânt atunci când e vorba de un fenomen spiritual, și nici nu l-au redat doar, ci l-au și conceput într-un sens mult mai special. Ca urmare a acestui fapt trebuie să ne folosim de ei cu o anumită prudență, să fim atenți a-i opri în momentul în care o iau la goană împreună cu noi. În acest scop trebuie, dacă vrem să nu ne facem vinovați de arbitrariu, să avem un ajutor, motiv pentru care am încercat să fiu eu însumi cel de-al treilea în sfat. Apoi am lăsat totul să ajungă la o confruntare finală. Am putut astfel să explic dezacordul dintre cele trei concepții, printr-o concepție corespunzătoare a lui Socrate. Dar prin toate acestea n-am depășit încă limitele posibilității, întrucât, chiar dacă explicația propusă poate împăca forțele combatante, nu rezultă de fel de aici că explicația aceasta e, din acest motiv, absolut corectă. Dacă, în schimb, nu ar fi putut să le împace, ar fi fost imposibil ca ea să fie cea corectă. Însă acum acest lucru este posibil. Pe parcursul întregii

[101] Pretutindeni unde e vorba de reconstruirea unui fenomen prin ceea ce s-ar numi o concepție în sens strict, munca e dublă: pe de o parte trebuie explicat fenomenul și totodată limpezite neînțelegerile, pe de alta trebuie să accedem la fenomen prin neînțelegeri, iar prin fenomen să dezlegăm vraja neînțelegerilor.

cercetări am avut ceva *in mente*, anume concepția finală, fără să mi se poată reproșa un iezuitism inteligent, sau că aș fi ascuns, căutat și apoi găsit ceea ce găsisem eu însumi demult. Concepția finală a plutit ca simplă posibilitate asupra diferitelor investigații, orice rezultat fiind datorat sintezei unei acțiuni reciproce: cea de atragere exercitată de concepția noastră asupra a ceea ce își propune să lămurească, acest ceva atrăgând, pe de altă parte, și el concepția. Aceasta din urmă a luat, într-un anumit sens, naștere în timpul studiului nostru, cu toate că din alt punct de vedere l-a precedat. Nici n-ar fi putut să fie altfel, deoarece întregul precede părțile sale. Dacă n-a luat naștere, cel puțin a renăscut. Cred că un cititor nepărtinitor va recunoaște ca pe o prudență faptul că teza mea îmbracă într-un fel o formă diferită față de actuala metodă științifică, altminteri atât de meritorie. Dacă aș fi prezentat de la început concepția finală, și aș fi indicat fiecărui punct de vedere locul care îi revine, aș fi putut foarte bine să scap momentul contemplației, care e mereu important, dar aici e de două ori important, pentru că îmi este interzis să acced la fenomen pe alte căi, anume pe cele ale observației directe.

Așa încât de acum forma expunerii va deveni diferită; voi avea de-a face cu un număr de fenomene care, ca fapte istorice, nu trebuie stabilite pornind de la o concepție eronată, ci doar păstrate în puritatea lor neatinsă și apoi explicate. Și aici concepția finală e un *prius* necesar, deși în alt sens ea e un rezultat. Această parte s-ar putea intitula: *Concepția devine reală;* fiindcă, într-adevăr, ea devine reală prin toate aceste date istorice.

CAPITOLUL II
Concepția devine reală

Daimonul lui Socrate

Se va observa îndată că am intrat acum într-un alt domeniu. Nu e vorba aici de întrebări cu privire la concepția lui Platon sau Xenofon, atâta timp cât nu suntem atât de lipsiți de minte încât să susținem că totul a fost o ficțiune a lui Platon și Xenofon. Trebuie considerat un fapt sigur că Socrate a presupus un astfel de daimon și va trebui să încercăm să ne facem o imagine asupra acestui subiect prin intermediul afirmațiilor disparate pe care le avem în legătură cu el,[102] încadrând apoi această imagine în întregul concepției noastre. Acest daimon socratic a fost întotdeauna o *crux philologorum*, o dificultate care totuși mai degrabă a sedus decât a descurajat, fascinând prin vraja ei plină de mister. De aceea întâlnim din cele mai vechi timpuri[cxcv] o puternică înclinație spre discutarea acestei teme (întrucât „ce ascultă omul mai degrabă decât asemenea povești!“[cxcvi]). Dar, în general, tot la discuție se rămâne; curiozitatea stârnită de mister se potolește îndată ce a fost numită tema, profunzimea e pe deplin satisfăcută când, cu un aer îngândurat, se spune: „Ce să mai zici?“ Dacă totuși cititorii își doresc o capodoperă în această privință, un întreg atât de rotunjit încât face un mare ocol în afara chestiunii, le recomand un articol de Funcke[103], al cărui sfârșit e la fel de temeinic precum începutul și al cărui mijloc e la fel de temeinic pe cât

---

[102] Aceste afirmații se găsesc mai ales în scrierile strict istorice.

[103] *Neues Real-Schullexikon von Funcke*. Zweiter Theil,* pp. 643 și urm.

sunt începutul și sfârșitul. Un danez spiritualmente înrudit cu el, domnul magistru Block[cxcvii], n-a putut nici el să reziste, în prefața traducerii sale la *Memorabilia* lui Xenofon, tentației de a explica uimitorul fenomen; după el, Socrate a crezut el însuși că posedă un atare geniu și „acest sentiment era un fel de presimțire sau exaltare, datorate pe de o parte viei sale imaginații, pe de alta sensibilului său sistem nervos“[104].

Dar să expunem mai întâi faptele. Atât Xenofon cât și Platon pomenesc această particularitate. Termenul τὸ δαιμόνιον[cxcviii] nu e, după cum corect observă Ast (p. 483), nici adjectiv pur, încât să-l poți completa cu un subînțeles ἔργον, σημεῖον[cxcix] sau ceva asemănător, nici substantiv în sensul în care acesta desemnează o ființă specifică sau particulară. Se vede așadar că termenul acesta exprimă *ceva* deosebit de *abstract,* fapt indicat și de modul dublu în care e folosit, de dubla sa corelare. Uneori citim: τὸ δαιμόνιον μοι σημαίνει[cc], alteori δαιμόνιον τι[cci] sau τὸ δαιμόνιον γίγνεται[ccii]. Așadar acesta e primul lucru pe care trebuie să-l observăm, desemnarea prin acest cuvânt a ceva abstract, divin, care însă

* Karl Philip Funke (ortografiat greșit de Kierkegaard Funcke), 1752–1807, teolog german. Lexiconul citat a apărut la Braunschweig, 1800–1805.

[104] Și în zilele noastre mulți s-au ocupat cu intensitate de problema acestui daimon. La Paris, un medic psihiatru, dr. Lélut a fost, conform unei scrieri de Heinsius*, atât de prezumțios încât să afirme *que Socrate etait affecté de la folie, qu'en language technique on appelle hallucination***. Cartea se numește *Du Démon de Socrate*, par F. Lélut, Paris, 1836.

* Th. Heinsius (1770–1849), filolog german. Opera la care face trimitere Kierkegaard e *Sokrates nach dem Grade seiner Schuld, zum Schutz gegen neuere Verunglimpfungen* (*Socrate, conform gradului său de vină. O apărare contra calomniilor mai noi*). Într-o notă, p. 19, se face trimitere la opera medicului francez L.Fr. Lélut (1804–1877): *Du Démon de Socrate, spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire*.

** În franceză în original: „că Socrate era afectat de nebunia care în limbaj tehnic se numește halucinație“.

tocmai prin abstracțiunea sa e ridicat dincolo de orice determinare, e indicibil și lipsit de predicat, întrucât nu permite nici o vocalizare[cciii]. Dacă ne întrebăm apoi cum se manifestă acest daimon, aflăm că e o voce audibilă, fără a putea însă afirma cu certitudine acest lucru, întrucât acțiunea sa *pur instinctivă* nu poate fi tradusă în cuvinte. În ce privește activitatea sa, informațiile lui Platon și Xenofon diferă. Pentru că, după Platon, el avertizează, împiedică, prescrie ce trebuie evitat, *Cf. Phaidros* (Ast, vol. 1, 242 b,c), *Apărarea* (Ast, vol. 8, 31 d), *Alcibiade* (Ast, vol. 8, 103 a, 124 c), *Theages* (Ast, vol.8, 128 d), după Xenofon el de asemenea poruncește, grăbește și prescrie ce trebuie făcut (*Memorabilia*, I, 1, 4; IV, 8,1; *Apărarea*, 12). Ast e de părere că, în această privință, ar trebui să-l credem mai degrabă pe Xenofon decât pe Platon, iar pe cel care n-are de gând să fie mulțumit cu această afirmație gratuită, Ast vrea să-l uluiască prin următorul pasaj (din punctul său de vedere, cu totul corect și suficient de convingător): *An sich schon ist es unglaublich, daß das Daemonion als göttliche Andeutung oder Ahndung bloß abgemahnt habe; denn sollte Socrates nur ein Vorgefühl des Unrechten, Unglücklichen usw. gehabt haben, nicht auch eine lebendige Ahndung des Glücklichen, die ihn nicht bloß zum Handeln antrieb, sondern auch mit begeisterter Hoffnung erfüllte*?[cciv] Îi las lui Ast responsabilitatea acestei asertiuni. Ceea ce vreau să-l rog pe cititor în schimb e să observe faptul atât de semnificativ pentru întreaga concepție despre Socrate, că daimonicul e prezentat doar ca avertizând, nu ca poruncind, așadar sub formă *negativă, nu pozitivă*. Dacă avem de ales între Xenofon și Platon, cred că ar trebui mai degrabă să-l preferăm pe Platon, la care predicatul constant al acestei activități daimonice este simpla avertizare[105] și să

---

[105] Atât Plutarh (*Plutarchi Chaeronensis opuscula*, ed. C. Stephanus, vol. 2, pp. 241, 243*) cât și Cicero (*De divinatione*, I, 54) au păstrat mai multe povestiri despre activitatea acestei demonicități, dar în toate el se manifestă doar avertizând.

considerăm adaosul de la Xenofon o lipsă de reflecție xenofoniană care, fără să bănuiască semnificația ce s-ar putea ascunde aici, a găsit în înțelepciunea sa că, dacă daimonicul avertiza, atunci desigur că trebuie să fi și îndemnat. Natura daimonicului cade astfel sub determinarea banalității și a fadelor „așa–altminteri“, „când–când“ care, normal, trebuie să-l fi atras mult mai mult pe Xenofon. Îmblânzirea lui poate fi explicată mai bine decât rigidizarea la Platon, întrucât pentru prima e nevoie doar de simplitate binevoitoare, pe când pentru cea din urmă e nevoie de un mare grad de îndrăzneală și arbitrar. În plus, în pasajul din *Apărare* în care Socrate, spre a respinge acuzațiile lui Meletos, se referă la acest daimon, vedem limpede că el a devenit conștient de semnificația faptului că daimonicul doar îl avertiza. Astfel explică faptul frapant că el, cel mereu gata să dea sfaturi în particular (ἰδίᾳ περιϊὼᾳ καὶ πολυπραγμονῶν[ccv]), nu se ocupase niciodată de afacerile publice. Or, aceasta e într-un anumit sens manifestarea vizibilă a relației negative dintre daimonic și Socrate, pentru că daimonicul îl făcea tocmai să se raporteze negativ la realitate sau, în sens grecesc, la stat. Dacă daimonicul i-ar fi adresat și îndemnuri, Socrate ar fi fost tocmai din acest motiv foarte potrivit pentru a se ocupa de realitate.[106] Acest fapt e legat esențialmente și de întrebarea în ce măsură Socrate era, așa cum susțineau acuzatorii săi, *în conflict cu religia statului* presupunând acest daimon. Evident că era. Pentru că, pe de-o parte, presupunerea a ceva cu totul abstract în locul individualității concrete a zeilor însemna un mod de raportare cu totul polemic față de religia

---

* În ediția lui C. Stephanus din 1572, textul la care se face trimitere se intitulează *De genio Socratis*, inclus în *Moralia* 7, cap. 10–12 (580 c–582 d).

[106] Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că pasajul acesta se găsește în *Apărare* și că trebuie considerat, în mare, corect din punct de vedere istoric. El nu trebuie pierdut din vedere pentru a ne putea convinge că eu n-am aici de a face cu o concepție platonică și mă mișc pe terenul faptelor.

grecească de stat. Pe de altă parte, tot un mod de raportare polemic față de religia statului era punerea unei tăceri, în care o voce avertizatoare se auzea doar ocazional, în locul vieții grecești pătrunse chiar și în cele mai neînsemnate manifestări de conștiința zeului; această voce (și aici rezidă poate cea mai profundă polemică) nu se ocupa niciodată de interesele substanțiale ale vieții de stat, nu se pronunța niciodată despre ele și n-avea de-a-face decât cu problemele cu totul private și particulare ale lui Socrate și, la rigoare, ale prietenilor săi.

Dacă părăsim acum învățații farisei pomeniți mai sus, cei care strecoară țânțarul și înghit cămila[ccvi], spre a aborda cea mai recentă metodă științifică, ale cărei cercetări merg în același sens, vedem că apare o diferență esențială; această metodă orientează de fapt problema spre interior și nu încearcă atât să o explice, cât să o înțeleagă. Câtă vreme dificultatea cu daimonicul la Socrate e tratată izolat, cât timp e văzută din exterior, ea rămâne firește de nelămurit, și tocmai din acest motiv e necesară și indispensabilă unei mulțimi de făcători de conjecturi; în schimb, dacă o privim din interior, ceea ce mai devreme se înfățișa ca barieră de netrecut apare ca o graniță necesară, care oprește fuga iute a ochiului și implicit a gândului, silind-o să se întoarcă de la periferic la central și astfel să înțeleagă. Observația lui Hegel[107] indică la modul cu totul general și totuși cu o deosebită pregnanță a gândurilor cum trebuie înțeles acest daimonic: *Socrates, indem er es der Einsicht, der Überzeugung anheimgestellt hat, den Menschen zum Handeln zu bestimmen, hat das Subjekt als entscheidend gegen Vaterland und Sitte gesetzt, und sich somit zum Orakel im griechischen Sinne gemacht. Er sagte, daß er ein* δαιμόνιον *in sich habe, das ihm rathe, was er thun solle, und ihm offenbare, was seinen Freunden nützlich sei.*[ccvii]

[107] *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, zweite Auflage, p. 328.

Rötscher (p. 254) adoptă cu dreptate opinia lui Hegel: *Mit diesem Princip der freien Entscheidung des Geistes aus sich selber, und dem großen Bewußtsein, daß Alles vor das Forum des Denkens gezogen werden müsse, um dort seine Bestätigung zu empfangen, hängt auch die im Althertum schon vielfach besprochene Erscheinung des Genius des Socrates zusammen. In diesem Dämon ist uns der eben ausgesprochene Gedanke der inneren Entscheidung vor die Vorstellung gebracht.*[ccviii] În *Filozofia dreptului*, Hegel discută de asemeni acest daimon al lui Socrate. *Cf.* § 279: *Im Dämon des Socrates können wir den Anfang sehen, daß der sich vorher nur jenseits seiner selbst versetzende Wille sich in sich verlegte und sich innerhalb seiner erkannte, — der Anfang der sich wissenden und damit wahrhaften Wahrheit.*[ccix] Opera în care Hegel discută cel mai pe larg despre daimon e însă, firește, *Geschichte der Philosophie* (vol. 2, pp. 94 și urm, pp. 103 și urm.). Cu toate că Hegel încearcă să rezolve pe calea analogiei[108] problemele legate de acest

---

[108] *Bei Sterbenden, im Zustande der Krankheit, der Katalepsie kann es kommen, daß der Mensch Zusammenhänge kennt, Zukünftiges oder Gleichzeitiges weiß, was nach dem verständigen Zusammenhang für ihn durchaus verschlossen ist… Das Nähere in Ansehung des Dämonion des Socrates ist mithin eine an den Somnambulismus, an diese Gedoppelheit des Bewußtseins hingehende Form; und bei Socrates scheint sich auch ausdrücklich etwas von der Art, was magnetischer Zustand ist, gefunden zu haben, da er öfter (im Lager) in Starrsucht, Katalepsie, Verzückung gefallen sein soll.**

* În germană în original: „La muribunzi, în stare de boală, de catalepsie, se poate întâmpla ca omul să cunoască legături, să cunoască evenimente viitoare sau prezente, care, potrivit conexiunilor intelectului, sunt cu totul excluse pentru el. Natura cea mai precisă a demonului lui Socrate este deci o formă care aduce cu somnambulismul, cu această dedublare a conștiinței. Și se pare că la Socrate a existat în mod vizibil ceva ținând de starea magnetică, deoarece de mai multe ori (în tabără) se zice că el ar fi căzut în catalepsie și extaz." *Cf. Geschichte der Philosophie*, vol. 2, în *Werke*, vol. 14, pp. 95 și urm. și p. 99; *PIF*, vol. I, pp. 405 și 408. (*N.t.*)

fenomen, cercetarea sa ajunge să ni le facă inteligibile, așa cum și-a propus. Punctul de vedere al lui Socrate e deci acela al subiectivității, al interiorității care reflectă în sine și care, în raportul său față de sine, dezleagă și risipește ordinea stabilită în gând, ridicându-se ca un val, luând totul cu sine, apoi căzând din nou în abisul gândirii. Acestei temeri respectuoase (αἰδώς) care, puternică dar misterioasă, leagă individul de stat i se substituie decizia certitudinii interioare a subiectivității. Hegel spune, p. 96: *Der Standpunkt des griechischen Geistes ist nach der moralischen Seite als unbefangene Sittlichkeit bestimmt. Der Mensch hatte ein solches Verhältniß noch nicht, sich so in sich zu reflektieren, aus sich zu bestimmen.*[ccxx] În Grecia antică, tradiția avea venerabilitate în ochii individului, așa cum aveau legile divine. Iar acestei tradiții îi corespundea o folosire consacrată de secole. Dar în timp ce legile se aplicau în situații obișnuite, grecii de altădată mai aveau nevoie să rezolve și cazuri particulare privind în egală măsură binele statului și persoanele private. Pentru asta exista oracolul. (P. 97: *Dieß Moment ist wesentlich, daß das Volk so nicht das beschließende ist, das Subject dieß noch nicht auf sich nahm, sondern sich von einem Andern, Äußeren bestimmen ließ; wie denn Orakel überall nothwendig sind, wo der Mensch sein Innneres noch nicht so unabhängig, so frei weiß, daß er die Entschließung nur aus sich selbst nimmt, — und dieß ist der Mangel der subjectiven Freiheit.*[ccxxi]). *În loc de oracol*, Socrate are *daimonul său*. Acest daimonic rezidă în trecerea de la relația exterioară a oracolului față de individ la interioritatea completă a libertății, ea făcând, tocmai prin faptul că se află în această trecere, parte din sfera reprezentării. P. 95: *Das Innere des Subjects weiß, entscheidet aus sich; dieß Innere hat bei Socrates noch eine eigenthümliche Form gehabt. Der Genius ist noch das Bewußtlose, Äußerliche das entscheidet; und doch ist es ein Subjectives. Der Genius ist nie Socrates selbst, nicht seine Meinung, Überzeugung, sondern ein Bewußtlo-*

ses; Socrates ist getrieben. Das Orakel ist zugleich nichts Äußerliches, sondern sein Orakel. Es hat die Gestalt gehabt von einem Wissen, das zugleich mit einer Bewußtlosigkeit verbunden ist. P. 96: *Dieß ist nun der Genius des Socrates; es ist nothwendig daß dieser Genius an Socrates erschienen ist.*“ P.99: *„Das Dämonion steht demnach in der Mitte zwischen dem Äußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes; es ist etwas Innerliches, aber so, daß es als ein eigener Genius, als vom menschlichen Willen unterschieden vorgestellt wird, — nicht als seine Klugheit, Willkür.*[ccxii] Dar cum acest daimon nu se ocupa decât de problemele cu totul particulare ale lui Socrate, Hegel arată de asemeni că revelațiile sale sunt foarte neînsemnate prin comparație cu cele ale spiritului și gândirii lui Socrate[109],

[109] *Cf.* p. 98: *Wenn Einer das Zukünftige voraus weiß im Somnambulismus oder im Sterben, so sieht man dieß für eine höhere Einsicht an; näher betrachtet sind es aber nur Interessen der Individuen, Particularitäten. Will Einer heirathen, oder ein Haus bauen u.s.f.: so ist der Erfolg nur für dieses Individuum wichtig: dieser Inhalt ist nur particular. Das wahrhaft Göttliche, Allgemeine ist die Institution des Ackerbaues selbst, der Staat, die Ehe, gesetzliche Einrichtungen: gegen dieß ist das etwas Geringes, daß ich weiß, daß, wenn ich zu Schiffe gehe, ich umkommen werde oder nicht. Es ist eine Verkehrung, die auch in unserer Vorstellung leicht vorkommt; das zu wissen, was recht, was sittlich ist, ist viel etwas Höheres als solche Particularitäten zu wissen.**

* În germană în original: „Când cineva cunoaște anticipat viitorul în somnambulism sau ca muribund, acest lucru e considerat ca o viziune superioară; dar, privit lucrul mai de aproape, avem aici numai interese ale indivizilor, particularități. Când cineva vrea să se căsătorească sau să clădească o casă etc., succesul este important numai pentru acel individ; conținutul acesta este numai particular. Ceea ce e într-adevăr divin, general, este însăși instituția agriculturii, e statul, e căsătoria, sunt orânduirile juridice; față de toate acestea e lipsit de însemnătate faptul că știu dacă mă prăpădesc ori nu mă prăpădesc plecând cu corabia. Contrariul e o intervertire ce se produce ușor în reprezentarea noastră; să știi ce este just, ce este moral e un lucru mult superior faptului de a ști atare particularități.“ (*PIF*, vol. I, pp. 407–408) (*N.t.*)

Cf. p.106: *Dieß Dämonion des Socrates hat übrigens auch nicht das Wahrhafte, Anundfürsichseiende betroffen, sondern nur Particularitäten; und diese dämonischen Offenbarungen sind so weit geringfügiger, als die seines Geistes, seines Denkens.*[ccxiii]

Am încheiat prezentarea punctului de vedere hegelian și, ca întotdeauna când îl avem cu noi pe Hegel (pe Cezar și norocul său[ccxiv]), am câștigat astfel o bază temeinică pe care mă pot dedica în siguranță unui excurs spre a vedea dacă nu e nimic particular demn să ne atragă atenția, și unde mă pot întoarce în siguranță, fie că am găsit ceva, fie că nu. Am văzut în cele precedente că punctul de vedere al lui Socrate era, ce-i drept, în multe moduri al subiectivității, dar în asemenea chip încât subiectivitatea nu se revela în toată bogăția ei, ideea rămânând limita de la care Socrate se întorcea în sine, într-o mulțumire ironică. Pentru că daimonicul e, după cum am văzut și în raport cu elinitatea, o determinare a subiectivității, dar subiectivitatea nu e împlinită aici, ea mai are și ceva exterior (Hegel observă că nu putem numi conștiință acest demonism). Dacă amintim apoi că daimonicul acesta se ocupa doar cu situații particulare și se manifesta doar avertizând, vedem și aici că subiectivitatea e oprită în curgerea sa, că ea se încheie într-o *personalitate particulară*. Daimonicul era suficient pentru Socrate, el îi era de ajutor; dar aceasta e o determinare a personalității, însă firește doar mulțumirea egoistă a unei personalități particulare. Socrate se arată aici din nou ca unul care se pregătește să sară spre ceva, dar care nu sare niciodată în acest altceva, ci sare într-o parte și înapoi în sine. Adăugând la aceasta conștiința polemică prin care Socrate percepea întreaga sa relație față de contemporani, libertatea, deși negativă, totuși infinită cu care respira ușor și liber sub orizontul imens sugerat de ideea ca limită, siguranța pe care o găsea în daimonic pentru a nu se rătăci în variatele întâmplări ale vieții, *punctul de vedere* al lui Socrate se arată din nou a fi *ironia*. Lumea e obiș-

nuită, în general, să își facă din ironie o concepție ideală, să-i atribuie locul în cadrul sistemului ca moment trecător și de aceea descris foarte pe scurt; ea nu poate, de aceea, pricepe atât de ușor cum îi poate fi consacrată o întreagă viață, întrucât conținutul acestei vieți ar trebui considerat nimicul. Dar cei care gândesc astfel nu își amintesc că un punct de vedere nu poate fi niciodată găsit în viață la fel de ideal ca în sistem; nu-și aduc aminte că ironia, ca orice alt punct de vedere din viață, are încercările sale, luptele, recidivele, victoriile sale. Tot astfel în sistem îndoiala e un moment trecător, dar în realitate, unde îndoiala se împlinește într-un permanent conflict cu tot ce vrea să se ridice împotriva ei și să-i reziste (καθαιρῶν πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον ... καὶ αἰχμαλῶτίζων πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοήν[ccxv]) ea are, într-un alt sens, mult conținut. Aceasta este viața pur personală cu care știința nu prea are de-a-face, cu toate că o cunoaștere ceva mai apropiată a ei ar elibera-o de acel *idem per idem* tautologic de care adesea suferă astfel de concepții. Și cum însuși Hegel spune undeva că la Socrate nu e vorba atât de speculație, cât de o viață individuală, îndrăznesc să văd în această afirmație o sancționare a metodei folosite în întreaga mea încercare, oricât de imperfectă ar deveni aceasta datorită propriilor mele lipsuri.

Condamnarea lui Socrate

Oricine va remarca îndată că avem de-a-face aici cu fapte și că nu poate fi deci vorba de o concepție în sensul celei a lui Xenofon, Platon, Aristofan, unde realitatea lui Socrate era ocazie pentru și element într-o descriere care căuta să rotunjească persoana sa la modul ideal, să o transfigureze — lucru căruia *statul*, cu *seriozitatea* sa, nu putea nicicum să i se dedice, *concepția* acestuia fiind, din acest motiv, *sine ira atque studio*. E drept că ea se bazează într-un anumit grad pe cea a acuzatorilor, dar oricât de plini de ură ar

fi fost aceștia față de Socrate, ei trebuie să se fi străduit să se mențină pe cât posibil în sfera adevărului. În plus, acuzația nu e decât un moment în concepția statului, ocazia exterioară care face ca statul să devină conștient într-un sens mai special de raportul acestui individ particular față de el.[110] Dacă statul atenian a săvârșit o nedreptate strigătoare la cer, dacă facem bine alăturându-ne cetei de bocitoare erudite și de filantropi săraci în spirit dar bogați în lacrimi, de a căror suspine și lacrimi că un astfel de om bun și drept, model de virtute și cosmopolitism, într-o singură persoană, a devenit victima celei mai mizerabile invidii, suspine și lacrimi de care, zic eu, secolii mai răsună încă; sau dacă statul atenian a avut absolută dreptate să-l condamne pe Socrate; dacă putem îndrăzni cu conștiința curată să ne lăsăm pradă bucuriei provocate de trăsăturile îndrăznețe și puternice de condei ale științei mai noi care-l schițează pe Socrate ca pe un erou tragic, care avea și nu avea în același timp dreptate, iar statul grec, ca pe o ordine articulată a lucrurilor — despre toate acestea nu vom discuta mai pe larg în acest loc.

Acuzația împotriva lui Socrate e un document istoric.[111] Se prezintă în *două părți* care vor face obiectul unei cercetări mai aprofundate.

---

[110] Socrate și-a dat și el foarte bine seama de acest lucru și în *Apărare* pune problema activității sale, prilejuită de acuzație, față de conștiința judecătorilor. *Cf.* 20 c: ὑπολάβοι ἂν οὖν τις ἴσος· 'Αλλ', ὦ Σώκρατες, τὸ σὸν τί ἐστι πρᾶγμα; πόθεν αἱ διαβολαί σοι αὗται γεγόνασιν; οὐ γαρ δήπου σοῦ γε οὐδεν τῶν ἄλλων περιττότερον πραγματευομένου, ἔπειτα τοσαύτη φήμη τε καὶ λόγος γέγονεν, εἰ μή τι ἔπραττες ἀλλοῖον ἢ οἱ πολλοί. λέγε οὖν ἡμῖν, τί ἐστιν, ἵνα με καὶ ἡμεῖς περὶ σοῦ αὐτοσχεδιάζωμεν.*

* În elină în original: „Poate că unul dintre voi are să mă întâmpine: « Bine, Socrate, dar de ce ți se întâmplă ție un astfel de necaz ? De unde aceste clevetiri împotriva ta ? De n-ai fi făcut nimic mai mult decât cealaltă lume, nu s-ar fi stârnit în jurul tău atâta vâlvă, nici atâta vorbă; trebuie să fi făcut ceva deosebit de lumea cealaltă. Spune-ne, ca să nu te judecăm cu nesocotință. »" Citat din Platon, *Apărarea lui Socrate*, 20 c.

[111] După Diogenes Laertios, Phavorinus*, contemporanul și prietenul lui Plutarh a citit scrierea de acuzație din templul Metroon. Ea sună

1. Socrate nu recunoaște zeii recunoscuți de stat și introduce alte noi zeități

Acuzația conține, după cum se poate vedea, două puncte: Socrate *nu* recunoaște zeii statului și introduce unii *noi*. Acest ultim punct a fost deja abordat în paginile precedente când a fost vorba de daimonul lui Socrate. Tot atunci a fost cercetată măsura în care se poate pune preț pe eventuala valoare a mișcării dialectice adoptate de Socrate în timpul apărării sale în fața tribunalului, prin care el își propunea, pornind de la determinarea interiorității abstracte (de la demonic), să elaboreze obiectivitatea sub determinarea personalității. Or, sper că s-a văzut limpede, și acesta e esențialul, că demonicul desemnează relația *total negativă* a lui Socrate cu ordinea stabilită în domeniul religios; nu atât pentru că Socrate a introdus ceva nou, fiindcă relația negativă s-ar vădi atunci din ce în ce mai mult ca o umbră ce însoțește aspectul pozitiv al lui Socrate, cât pentru că el respingea ordinea stabilită, că se închidea în sine și se limita egoist la acest propriu sine. În ce privește primul punct, nu trebuie să vedem în respingerea zeităților rodul unei cercetări reci, raționale și prozaice a naturii, care de altfel nu le era necunoscută atenienilor și care încă în acele timpuri prilejuise exilul câtorva învinovățiți de ateism.[ccxvi] Socrate nu avusese însă atare preocupări și, deși fusese pe vremuri influențat de Anaxagoras, se eliberase repede de această influență, după

ad litteram în elină astfel: Τάδε ἐργάψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλιτος Μελίτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σοφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης, οὕς μεν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δε καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος, ἀδικεῖ δε καὶ τοὺς νέους διαφθείρων· τίμημα θάνατος.**

* Învățat roman care a trăit în jurul anului 100 și a scris în grecește.

** „Eu, Meletos, fiul lui Meletos din Pitthos, îl acuz pe Socrate, fiul lui Sophroniskos din Alopeke: Socrate se face vinovat de nerecunoașterea zeilor recunoscuți de cetate și introduce alte noi zeități. El e, de asemenea, vinovat de seducerea tineretului. Pedeapsa cerută e moartea." *Cf.* Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, I, 40.

cum certifică și Platon în mai multe rânduri, preferând să mediteze mai curând asupra omului decât asupra naturii. De aceea, dacă se spune despre Socrate că nu accepta zeii recunoscuți de stat, nu rezultă că era ateu. Dimpotrivă, această ne-acceptare a zeilor e legată esențial de totalitatea concepției socratice, numită, din punct de vedere teoretic, *neștiință*[112] de către însuși Socrate. Dar neștiința este un punct de vedere filozofic real și, în același timp, cu totul negativ. Într-adevăr, această ignoranță nu era deloc empirică; dimpotrivă, Socrate poseda numeroase cunoștințe, era foarte cultivat, îi citise pe poeți ca și pe filozofi, avea o mare experiență de viață, deci nu era din punct de vedere empiric un neștiutor. În schimb era neștiutor din punct de vedere filozofic. Nu știa principiul a tot ce există, al eternului, al divinului; desigur, știa că toate acestea există, dar nu știa de ce natură erau; era conștient de toate acestea și totuși nu era conștient, întrucât singurul lucru despre care putea spune ceva era că nu știa nimic despre toate acestea. Cu alte cuvinte, exact ceea ce am desemnat mai înainte prin cuvintele: Socrate avea ideea ca limită. De aceea trebuia să-i fie foarte ușor să respingă învinuirea acuzatorilor că nu acceptă zeii statului. Pentru că un răspuns corect din punct de vedere socratic ar fi fost: cum se poate să fiu învinuit de una ca asta? Întrucât nu știu nimic, nu știu firește nici dacă accept zeii recunoscuți de stat. Aici se vede cum stau lucrurile cu întrebarea dacă nu cumva în spatele acestei neștiințe s-a constituit o știință pozitivă. Schleiermacher atrage într-un tratat[113] atenția că,

[112] Trebuie remarcată de la început poziția dificilă a acuzatorilor; într-adevăr era ușor pentru Socrate să nimicească fiecare din învinuirile pozitive prin neștiința sa, iar acuzatorii ar fi trebuit de fapt să-i reproșeze tocmai această neștiință; fiindcă există fără îndoială o neștiință care în ochii statului grec în particular și ai oricărui stat în general ar putea fi considerată crimă.

[113] *Abhandlungen der Königlichen Academie der Wissenschaften in Berlin, aus den Jahren* 1814–1815: *Über den Werth des Socrates als Philosophen**, pp. 51–68.

dacă Socrate mergea în slujba oracolului la oameni să le arate că nu știau nimic, e imposibil să fi știut doar asta, că nu știa nimic, și că deci în mod necesar în spatele acestei probleme trebuie să se fi aflat o știință despre ce e cunoașterea. El arată apoi că Socrate e de fapt întemeietorul dialecticii. Dar aceasta e totuși o pozitivitate care, la o privire mai atentă, e negativitate. Socrate a ajuns, spre a aminti de o observație dinainte, la ideea dialecticii, dar nu avea dialectica ideii. Și chiar în concepția lui Platon acesta e un punct de vedere negativ. De aceea în dihotomia din *Republica*, în care se arată dialectica, factorul pozitiv care îi corespunde ia forma binelui, la fel în dihotomia unde iubirea apare ca factor negativ, frumosul îi corespunde ca factor pozitiv. E adevărat, ce-i drept, că în această negativitate mereu sugerată, presupusă în fiecare moment și anulată în aceeași clipă, se află o pozitivitate profundă și plină de conținut, îndată ce aceasta devine conștientă de ea însăși, dar Socrate a menținut-o doar în această stare de posibilitate, care niciodată nu s-a transformat în realitate.

De toate acestea se poate oricine convinge citind cu atenție *Apărarea* lui Platon,* în care descrierea neștiinței lui Socrate e atât de exactă, încât e suficient să tăcem și să ascultăm când ni se vorbește. Socrate descrie înțelepciunea sa în comparație cu Euenos din Paros, care lua cinci mine pentru învățătura sa. El îl consideră fericit pe acesta din cauza pozitivității pe care desigur că o poseda, întrucât se lăsa plătit atât de scump și răspunde la întrebarea despre propria sa înțelepciune: ποίαν δὴ σοφίαν ταύτην; ἥπερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία. τῷ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην ειναι σοφός (20 d).[ccxvii] Ceilalți, dimpotrivă, crede el, trebuie să se afle în posesia unei înțelepciuni mai înalte: οὗτοι δε τάχ᾽ ἄν, οὕς ἄρτι ἔλεγον, μείζω τινὰ ἤ κατ᾽ ἄνθρωπον σοφίαν σοφοὶ ειεν.[ccxviii] Aici

* „Studiile Academiei Regale de Științe din Berlin, din anii 1814–1815: Despre valoarea lui Socrate ca filozof“, apărută la Berlin în 1818. (*N.t.*)

e de mare importanță predicatul „uman" care e atribuit înțelepciunii în contrast cu o înțelepciune care e mai mult decât umană.[114] Când subiectivitatea a dezlegat tocmai prin forța ei negativă vraja în care se afla viața omului sub forma substanțialității, când ea, la fel cum a emancipat individul din relația sa față de stat a emancipat omul și din relația sa cu Dumnezeu, prima formă în care toate acestea se arată e neștiința. Zeii fug și odată cu ei dispare plenitudinea, omul rămâne în urma lor ca formă care trebuie să primească în sine plenitudinea, dar această relație e în domeniul cunoașterii corect concepută ca neștiință. Această neștiință e din nou cu totul consecvent caracterizată ca *înțelepciune omenească*, întrucât omul și-a dobândit aici dreptul său, dar acest drept e tocmai cel de a nu fi ca atare. Înțelepciunea altor maeștri conținea, prin comparație cu aceasta, mult mai mult, însă firește din alt punct de vedere conținea mult mai puțin, și de aceea Socrate vorbește despre cunoașterea lor debordantă nu fără o anumită ironie. Socrate vede această concepție întărită de afirmațiile oracolului din Delfi, care din punctul său de vedere divin vede mereu același lucru.[115]

---

[114] Cu asta poate fi comparată *Apărarea* lui Xenofon § 15 unde e vorba de răspunsul oracolului delfic către Chairefon, unde se spune: Ὡς δ'αὖ ταῦτ' ἀκούσαντες οἱ δικασταὶ ἔτι μᾶλλον ἐθορύβουν εἰκότως, αὖθις εἰπεῖν τὸν Σωκράτην· ἀλλὰ μείζω μεν, ὦ ἄνδρες, ειπεν ὁ θεὸς ἐν χρησμοῖς περὶ Λυκούργου τοῦ Λακεδαιμονίοις νομοθετήσαντος, ἢ περὶ ἐμοῦ· λέγεται γὰρ εἰς τὸν ναὸν εἰσιόντα προσειπεῖν αὐτόν· φροντίζω πότερα θεόν σε εἴπω, ἤ ἄνθρωπον. ἐμ`ε δ`ε Θεῷ μεν οὐκ εἴκασεν, ἀνθρώπων δε πολλῷ προέκρινεν ὑπερφέρειν.*

* În elină în original: „Judecătorii, auzindu-l, murmurară și mai mult, dar Socrate zise: Să știți, oameni buni, că zeul a vorbit mai bine decât de mine de Licurg, legiuitorul lacedemonienilor. Se spune, de fapt, că atunci când Licurg a intrat în templu, zeul i-a zis: mă întreb dacă să te numesc zeu sau om. Cât despre mine, zeul dacă nu m-a considerat zeu, m-a considerat mult superior oamenilor." (*N.t.*)

[115] Conform povestirii lui Socrate oracolul din Delfi spune: ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός ... ὥσπερ ἂν εἴποι ·

Și așa cum oracolul în general se afla într-o relație cu conștiința umană corespunzătoare, cum în vremile de mai demult dădea sfaturi cu autoritate divină, iar mai târziu s-a ocupat de punerea unor probleme științifice[116], tot astfel vedem și în afirmația oracolului din Delfi referitoare la Socrate o *harmonia praestabilita*. Și neînțelegerea că în spatele acestei neștiințe s-ar ascunde o știință a fost recunoscută de Socrate, însă percepută *ca o neînțelegere*. El explică anume cum activitatea sa de convingere i-a putut atrage multe dușmănii

---

ὅτι οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν*, 23a. Așa cum oracolul era întotdeauna doar un prilej pentru conștiința care interpreta, tot astfel și această afirmație delfică și-a găsit interpretarea la Socrate.

* În elină în original: “Că înțelepciunea omenească prețuiește foarte puțin sau chiar nimic [...] ca și cum ar fi vrut să zică: Oamenilor, cel mai înțelept dintre voi este acela care, ca și Socrate, și-a dat seama că el nu prețuiește nimic în ce privește iscusința de-a cunoaște adevărul.“ (*N.t.*)

[116] *Cf.* Hegel, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, p. 173: *Plato selbst brachte es in der Mathematik zur hohen Fertigkeit. Es wird ihm die Lösung des delischen oder delphischen Problems zugeschrieben, das vom Orakel ausgegeben wurde und sich, ähnlich dem pythagoreischen Lehrsatze, auf den Kubus bezieht: Nämlich die Verzeichnung einer Linie anzugeben, deren Kubus gleich sei der Summe von zwei gegebenen Kubis. Dieses erfordert Konstruction durch zwei Kurven. Bemerkenswert, ist welche Art von Aufgaben die Orakel jetzt gemacht haben. Es war bei einer Seuche, wo man sich an das Orakel wandte und da gab es diese ganz wissenschaftliche Aufgabe... es ist eine Veränderung im Geiste der Orakel, die höchst merkwürdig ist.**

* „Platon câștigă el însuși, nu peste mult, mare pricepere în știința matematicii. Lui i se atribuie dezlegarea problemei delice sau delfice, propusă de oracol și referitoare, asemeni teoremei lui Pitagora, la cub: anume desenarea unei linii al cărei cub să fie egal cu suma a două cuburi date. Rezolvarea acestei probleme cere o construcție cu ajutorul a două curbe. Este demn de remarcat ce fel de probleme propuneau acum oracolele. Elenii se adresaseră oracolului cu ocazia unei epidemii și atunci oracolul le-a prezentat această problemă cu totul științifică de care e vorba: aceasta este o schimbare în spiritul oracolelor cu totul remarcabilă.“ (*PIF*, vol. I, p. 465) (*N.t.*)

și adaugă: οἴονται γάρ με ἑκάστοτε οἱ παρόντες, ταῦτα αὐτὸν ειναι σοφόν, ἃ ἂν ἄλλον ἐξελέγξω.[ccxix] Îl vedem de asemenea protestând contra acestei neînțelegeri și vedem cât de puțin exactă îi părea concluzia că, din cauză că se pricepea să-i convingă pe alții de faptul că nu știu nimic, înseamnă că el însuși știe ceva.

Ceea ce-l împiedica pe Socrate de la adâncirea speculativă în pozitivitatea presimțită în zare, în spatele acestei neștiințe, era desigur *menirea divină* pe care o avea, de a-l convinge pe fiecare om în parte de același lucru. El nu venise anume să mântuiască lumea, ci să o judece.[ccxx] Acestei meniri îi era închinată viața sa și această activitate îl reținea și de la participarea la afacerile publice. Atenienii puteau să-i ia viața, trebuia să accepte acest lucru; dar o eliberare cu condiția de a renunța la această misiune divină nu putea accepta niciodată, întrucât ar fi fost o încercare de a-l ucide spiritual. El era mandatarul etern care în numele divinității recupera fără milă creanța divină până la ultimul bănuț.[ccxxi] Rolul asumat înainte de Nemesis față de excelent, de preeminent, Socrate l-a realizat în mod profund și total prin activitatea sa ironică față de umanitatea ca atare. Doar că Socrate n-a rămas la o contemplare filozofică a acestor lucruri, ci s-a adresat fiecăruia în parte, smulgându-i tot și trimițându-l de la el cu mâinile goale. Era ca și cum zeii mâniați[117] și-ar fi întors fața de la oameni, ar fi luat totul cu sine și i-ar fi lăsat acum de capul lor. Dar într-un alt sens, oamenii erau cei care întorseseră spatele zeilor și se adânciseră în sine. Însă acesta este, firește, doar un moment de trecere. În multe feluri, omul era totuși pe calea cea bună și de aceea se poate spune despre aceasta ce spunea Augustin despre păcat: *beata culpa*.[ccxxii] Cetele cerești ale zeilor s-au ridicat de

---

[117] Mai târziu zeii au devenit de aceea buni din nou și din acest motiv Platon atribuie în *Timaios* originea lumii bunătății lui Dumnezeu, care nu cunoștea invidia, ci dorea să facă lumea cât mai asemănătoare cu sine.

la pământ și au dispărut din fața privirilor muritorilor, dar tocmai această dispariție a fost condiția pentru o relație mai profundă. Rötscher spune de aceea foarte corect (p. 253): *Von hier aus erhellt es auch, welche Bewandtniß es mit der so vielfältig gemißbrauchten Socratischen Unwissenheit hat, deren man sich so häufig als eine gute Apologie der eigenen Ignoranz, wie als Wehr gegen die Anerkennung des wahrhaften Wissens bedient hat. Das Wissen, daß er nichts wisse, ist nämlich nicht etwa, wie es gewöhnlich vorgestellt wird, das reine leere Nichts, sondern das Nichts des bestimten Inhalts der bestehenden Welt. Das Wissen der Negativität alles endlichen Inhalts ist seine Weisheit, durch welche getrieben er in sich geht, und dies Erforschen seiner Innerlichkeit als das absolute Ziel ausspricht, der Beginn des unendlichen Wissens, aber auch nur erst der Beginn, da sich noch keineswegs dies Bewußtsein erfüllt hat, sondern erst die Negation alles Endlichen und Bestehenden ist.*[ccxxiii] Hegel mai observă (p. 60): *So lehrte also Socrates die, mit denen er umging, wissen, daß sie nicht wissen; ja was noch mehr ist, er sagte selber, er wisse Nichts, docierte also auch nicht. Wirklich kann man auch sagen, daß Socrates nichts wußte; denn er kam nicht dazu, eine Philosophie zu haben, und eine Wissenschaft auszubilden. Dessen war er sich bewußt; und es war auch gar nicht sein Zweck, eine Wissenschaft zu haben.*[ccxxiv]

Socrate a indicat, ce-i drept, o nouă direcție, dând timpului direcția sa (dacă vrem să folosim termenul în sens nu atât filozofic, cât militar), se ducea la fiecare în parte să se asigure că toți sunt bine poziționați, și totuși, activitatea sa nu era atât calculată să atragă atenția lor la ceea ce trebuia să urmeze, cât mai degrabă să le smulgă tot ce aveau, iar acest lucru l-a dus la îndeplinire prin tăierea oricărei căi de comunicare cu asediații pe timpul operațiunii, înfometând prin întrebările sale efectivul de opinii, reprezentări, tradiții consacrate etc. care până atunci îi fuseseră suficiente individului respectiv. Iar după ce făcea toate acestea unui individ

particular, flacăra mistuitoare a invidiei (înțelese în sens metafizic) era o clipă sătulă, entuziasmul nimicitor al negativității era o clipă satisfăcut, iar el simțea în cel mai deplin mod *bucuria ironiei*, o savura dublu pentru că se simțea autorizat de către divinitate, își simțea chemarea. Dar toate acestea nu durau, evident, decât o clipă, și curând după aceea el își relua funcția.[118] Negativitatea care rezida în neștiința lui nu era pentru el nici rezultatul, nici punctul de plecare al unei speculații mai profunde, dar speculativul aflat în gândul prin care el navigase la infinit prin existență era autoritatea divină în numele căreia el își îndeplinea misiunea în domeniul particularului. Această neștiință era eterna învingătoare asupra fenomenului, pe care nici vreun singur fenomen particular, nici suma tuturor fenomenelor nu putea să i-o răpească și datorită căreia el învingea în fiecare clipă fenomenul. Socrate a emancipat astfel, ce-i drept, particularul față de orice presupoziție, l-a eliberat, așa cum el însuși era liber, dar libertatea de care el se bucura într-o mulțumire ironică nu putea fi savurată și de ceilalți, așa încât ea stârnea la ei dor și nostalgie. Așadar, în timp ce punctul său de vedere se rotunjește în sine, el e, atunci când e preluat de conștiința celorlalți, doar condiția unui nou punct de vedere. Așadar, motivul pentru care Socrate putea să se liniștească în această neștiință era că nu avea o nevoie speculativă

[118] Dar aceasta este, firește, activitatea sa văzută la modul ideal. În viața sa această energie a mâniei (înțelese în sens metafizic) poate să fi făcut loc unei anumite indolențe, unei anumite cufundări în sine, momente în care savura dinainte *in abstracto* ceea ce ar fi trebuit să dobândească *in concreto*, până când chemarea divinității răsuna din nou în interiorul său, iar el era din nou gata să-i vină divinității în ajutor spre a convinge oamenii. Astfel pricepem cel mai bine mult-discutata privire fixă a lui Socrate, la care ne-am referit și mai devreme, ca pe o stare de vis în care negativitatea devenea pentru el perceptibilă, iar el se îmbăta într-un fel de golul ei. Pe când altminteri mergea încoace și încolo, intrând în vorbă atât cu compatroți cât și cu străini, în astfel de momente el *stătea locului nemișcat,* cu privirea fixă.

mai profundă. În loc să domolească această negativitate în mod speculativ, el o împăca mai degrabă în *eterna neliniște* cu care el relua cu fiecare individ același proces. Dar ceea ce îl face să fie o personalitate în acest context e tocmai ironia. Această neștiință teoretică pentru care esența eternă a divinității rămânea o taină trebuie să fi corespuns, firește, unei neștiințe religioase asemănătoare în ceea ce privește providența divină, modul ei de a conduce omul; o neștiință religioasă care își caută edificarea și își manifestă pietatea într-o neștiință totală, la fel cum, de pildă, într-o cercetare mult mai concretă, Schleiermacher căuta ceea ce e edificator într-un sentiment al dependenței absolute.[ccxxv] Și acest fapt ascunde, firește, în sine o polemică devenită înspăimântătoare pentru oricine își găsise punctul de sprijin într-o relație finită cu divinitatea. De aceasta amintește deja pasajul din *Memorabilia* de Xenofon citat mai devreme, în care Socrate dezvoltă punctul de vedere că zeii au păstrat pentru sine cel mai important lucru, anume rezultatul, astfel încât năzuințele umane sunt deșertăciune și nu rezolvă nimic. Aceasta se observă și în dialogul platonic *Alcibiade II* unde Socrate vorbește despre însemnătatea rugăciunii și unde recomandă multă prudență când cerem zeilor ceva, ca nu cumva zeii să îndeplinească rugămintea, iar apoi să se arate, poate, că ea nu era deloc în folosul oamenilor. Această prudență pare, ce-i drept, să conțină în sine posibilitatea ca omul să nu recunoască în anumite cazuri ce-i e salutar și să ceară acest lucru. Dar pe de-o parte trebuie amintit că Socrate nu presupune defel că în cazul în care omul știe ce e mai bun pentru el și se roagă pentru acest lucru, zeii i-l vor acorda, fapt care indică o îndoială și mai profundă în privința a ceea ce e de fapt cel mai bine pentru om; pe de altă parte trebuie amintit că prudența aceasta decade în temere, care nu-și găsește odihna decât în *neutralizarea rugăciunii*. Acest fapt poate fi recunoscut și din aceea că Socrate laudă versurile unui poet care sună astfel:

Dă-ne, o, Zeus, binele, fie că te rugăm pentru asta, fie că nu,
Întoarce dinspre noi răul chiar de ne rugăm pentru el.

Dar de aici vedem că divinul e, din punct de vedere religios, la fel de îndepărtat de om cum era și din punct de vedere teoretic, iar expresia potrivită pentru toate acestea e din nou neștiința.[119] Altminteri există și obiceiul de a aminti, spre a desemna concepția lui Socrate, de cunoscutele cuvinte γνῶθι σαὐτόν.[ccxxvi] Și nu se poate nega faptul că există în aceste cuvinte o ambiguitate care pare să pledeze în favoarea lor, întrucât ele pot desemna un punct de vedere teoretic și unul practic, la fel ca și cuvântul *adevăr* în terminologia creștină. Însă aceste cuvinte au fost în știința modernă adesea detașate cu totul de complexul de idei căruia îi aparțineau și au vagabondat apoi o vreme libere prin literatură. Voi face deci aici o încercare de a le aduce înapoi la origine, adică o încercare de a arăta ce înseamnă ele în cazul lui Socrate sau cum a făcut Socrate să dea rod gândul pe care-l conțineau. E desigur adevărat că prin cuvintele γνῶθι σαὐτόν puteau fi desemnate deopotrivă subiectivitatea în plenitudinea ei, interioritatea în bogăția ei infinită, dar în ceea ce-l privește pe Socrate, această cunoaștere de sine nu era atât de plină de conținut, întrucât ea nu conținea de fapt decât diferențierea, separarea a ceea ce mai târziu avea să devină obiectul cunoașterii. Expresia „Cunoaște-te pe tine însuți“ înseamnă: distinge-te de ceilalți. Tocmai pentru că înaintea lui Socrate acest „sine însuși“ nu era, un oracol complementar cu conștiința lui Socrate i-a cerut să se cunoască pe sine însuși. Aprofundarea acestei cunoașteri de sine i-a fost

[119] Pentru a înlătura orice neînțelegere și spre a lămuri, pe cât posibil, cele spuse și dintr-un cu totul alt punct de vedere, vreau să observ că în conștiința creștină rugăciunea își are valabilitatea sa absolută, întrucât creștinul știe pentru ce trebuie să se roage și el știe că atunci când se roagă pentru asta va fi pe deplin ascultat, din cauză că el se știe într-o relație reală cu Dumnezeul său.

însă rezervată unei epoci ulterioare. Dar și dacă adoptăm această viziune necesară datorită opoziției dintre Socrate și substanțialitatea greacă vedem că și aici Socrate are un *rezultat* cu totul *negativ.* Principiul „Cunoaște-te pe tine însuți“ coincide de aceea în toate privințele cu neștiința descrisă în cele precedente. Motivul pentru care el a putut să rămână la acest punct negativ e același ca în cele precedente, întrucât interesul și misiunea vieții lui erau să îl facă valabil, nu speculativ, pentru că atunci ar fi trebuit să meargă mai departe, ci la modul practic față de fiecare om. El plasa de aceea indivizii sub pompa sa dialectică de aer, le răpea atmosfera în care erau obișnuiți să respire și îi părăsea. Pentru ei, totul era de acum pierdut, cu excepția cazului în care ar fi fost în stare să respire într-un aer eteric. Socrate, în schimb, nu mai avea de acum de-a-face cu ei, ci alerga la noi experimente.

Dacă ne întoarcem o clipă la evenimentul care a ocazionat această cercetare, acuzarea lui Socrate, devine evident că Socrate era în *conflict* cu *punctul de vedere al statului* și că atentatul său trebuia considerat, în concepția statului, ca unul din cele mai primejdioase, încercare de a-i suge sângele și a-l transforma într-o umbră. E, de asemenea, limpede că el trebuia să atragă asupra sa atenția publică, întrucât nu se dedica unui *Stilleben*[ccxxvii] științific ci, dimpotrivă, din punct de vedere al istoriei lumii, îi arunca pe oameni, unul după altul, cu o imensă elasticitate, în afara realității substanțiale a statului. Dar după ce a fost acuzat, nici statului nu putea să-i fie de ajuns apărarea bazată pe neștiința declarată de Socrate, întrucât această neștiință părea, evident, o crimă din perspectiva statului.

Dar dacă punctul de vedere al lui Socrate era, în plan teoretic, negativ, el nu era mai puțin negativ în plan practic, întrucât Socrate *nu era în stare* să lege o *relație reală* cu ordinea prestabilită.[120] Acest fapt era, firește, întemeiat pe

[120] E drept că participase în slujba statului la trei bătălii (asediul Potideeii, expediția din Beoția de la Delion, lupta de la Amfipolis), mai târziu

poziția sa teoretică. Socrate reușise să se distingă de celălalt (din punct de vedere grecesc, de stat), dar în schimb nu mai putea să se integreze în stat. În *Apărare* povestește el însuși cum misiunea divină pe care-o avea îi răpea timpul și ocazia de a se ocupa de afacerile statului și declară că e necesar pentru el să ducă un trai de persoană particulară.

Dacă ne gândim că până și în statele noastre, unde statul tocmai pentru că a trecut printr-o mijlocire mult mai profundă acordă subiectivității un spațiu de desfășurare mult mai important decât putea statul grec, dacă ne gândim, spun, că până și în statele noastre o persoană particulară rămâne totuși o persoană dubioasă, putem să ne dăm seama cu ce ochi va fi privit statul grec *încercarea lui Socrate* de a merge pe cont propriu și de a trăi ca *persoană particulară*. Iar când profesorul Heinsius crede că a răspuns satisfăcător la o observație a lui Forchhammer[ccxxviii], întrebând dacă ar putea fi cineva de partea lui Forchhammer, îmi permit cu toată modestia să-i răspund domnului profesor Heinsius că eu găsesc bine descris, corect conceput ceea ce e descris ca activitate a lui Socrate la Forchhammer la p. 6: *Er zupfte in jeder Stoa, an jeder Straßenecke, auf jedem Spaziergang die Athenischen Jünglinge am Mantel, und fragte so lange, bis sie mit dem beschämenden Gefühl des Nichtwissens, aber auch mit Zweifel an dem, was sie bisher für Göttlich gehalten, ihn verließen, oder sich gänzlich in seine Lehre begaben.*[ccxxix] Ceea ce eu consider bun la Forchhammer e descrierea modului în care Socrate rătăcea pe ulițe și străzi în loc să-și ocupe locul în stat sau să fie cetățean în sens grec, dispensându-se de a duce poverile statului și fiind mulțumit

---

a fost membru al sfatului cu funcția de conducător al acestuia, lucru care însă n-a durat decât o zi; dar cu toate acestea el *se emancipase total* din adevăratele relații cetățenești față de stat. Xenofon îl justifică, e drept, în această privință, punându-l să spună: „Formând buni cetățeni multiplic serviciile pe care le datorez patriei mele“, dar aceasta ține, evident, de mărginirea lui Xenofon, pe care o cunoaștem deja.

de situația de persoană particulară. Poziția lui în viață era, de aceea, cu *totul lipsită de predicat*[121], evident nu în sensul odios că nu era consilier sau secretar de cancelarie, dar întrucât el nu se afla în nici o relație cu statul nu se putea afirma din punct de vedere al statului nimic despre viața și activitatea lui. Vedem de acum bine cum și mai târziu Platon l-a îndepărtat pe filozof de realitate, cum vrea acesta ca formele ușoare ale ideilor să-l cheme îndepărtându-l de tangibil, astfel încât filozoful să trăiască departe de zgomotul lumii. Dar acesta nu era cazul lui Socrate. E drept că el avea ceva dintr-un fantast al cunoașterii, pe cât e de adevărat că tocmai abstractul e cel ce îndeamnă la visare; dar aceasta nu l-a îndepărtat totuși de viață, el aflându-se, dimpotrivă, în cea mai vie atingere cu ea; însă relația lui cu ea era relația

[121] El chiar se laudă cu asta în *Apărare* unde subliniază că viața sa a fost activă, însă în același timp incomensurabilă cu măsura statului (acest din urmă lucru îl spune evident polemizând cu statul, și întrucât amestecă totul la grămadă cu o profundă ironie, amăgește ușor privirea grăbită). El povestește că nu s-a ocupat să strângă bani, nici de treburi gospodărești, nici de cinstiri și funcții militare, civile sau de alt fel (dar acest lucru nu e, din punct de vedere al statului, de fel lăudabil), nici de partide și de conjurații (iată-ne în plină confuzie, deoarece statul nu poate decât să laude faptul că Socrate nu a participat la așa ceva; de altfel, ironia sare în ochi la modul ușuratec prin care el asociază viața cetățenească autentică în cadrul statului cu o răzmeriță și formarea de partide); în schimb, a căutat în particular să aducă indivizilor cea mai mare binefacere, dar aceasta înseamnă evident că nu a intrat cu indivizii decât în relații strict personale. *Cf. Apărarea*, 36 b-c. — Un amestec asemănător se găsește și în alt pasaj din *Apărare*, unde Socrate vorbește foarte patetic despre faptul că fiecare trebuie să rămână pe locul pe care fie s-a așezat el însuși gândind că era cel mai bun pentru el, fie a fost așezat de stat; pentru că tocmai acest spațiu al arbitrarului pe care-l postulează aici ar trebui să fie, din punctul de vedere al statului, considerabil limitat. Confuzia devine și mai mare datorită faptului că în ceea ce urmează își bazează argumentele pe puținele cazuri în care a rămas în slujba statului, la locul care-i fusese indicat. Pentru că acest lucru ar fi fost întotdeauna apreciat de stat, pe când faptul că își permisese să aleagă el însuși un loc era partea supărătoare.

lui strict personală cu indivizii, schimburile lor reciproce se împlineau ca ironie. Oamenii erau de aceea pentru el de o infinită însemnătate[122] și pe cât de inflexibil era el în refuzul său de a se încadra în stat, pe atât de flexibil și adaptabil era în relațiile cu oamenii, fiind un la fel de mare virtuoz al întâlnirilor întâmplătoare. El vorbea la fel de bine cu argăsitori, croitori, sofiști, oameni de stat, poeți, cu tineri și bătrâni, vorbea cu ei la fel de bine despre toate, pentru că pretutindeni găsea materie pentru ironia sa.[123] Prin toate acestea nu era, desigur, un bun cetățean și nici nu-i făcea pe alții să fie astfel.[124] Dacă punctul de vedere al lui Socrate era

---

[122] Dar în ciuda marii sale virtuozități i se întâmpla uneori să se împotmolească, întrucât el nu cobora atât filozofia din cer, aducând-o în case, cum crede Cicero, ci, mai degrabă, scotea oamenii din case, din lumea de jos în care trăiau, astfel încât el însuși pierdea uneori firul în această lume și în pălăvrăgeala interminabilă cu te miri cine, pierdea ironia, pierdea din vedere firul ironic și se pierdea pe sine într-un anumit grad de banalitate. Aceasta cu privire la observația de mai sus referitoare la concepția lui Xenofon.

[123] De aceea, când Phaidros (în dialogul cu același nume) se miră că Socrate cunoaște atât de puțin împrejurimile încât trebuie să-l conducă de parcă ar fi un străin, și că Socrate pare să fi ieșit vreodată dincolo de poarta orașului, acesta răspunde: ξυγγίγνωσκέ μοι, ὦ ἄριστε· φιλομαθὴς γάρ εἰμι· τὰ μεν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ’ ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ’ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι. *

* În elină în original: „Mă vei ierta, prietene! Fapt e că îmi place să învăț. Or, câmpul și copacii nu vor să-mi fie dascăli, în vreme ce în cetate oamenii mă învață cu adevărat.“ *Phaidros*, 230d. (*N.t.*)

[124] De fapt, metoda pe care o folosea, ἐπιχειρῶν ἕκαστον ὑμῶν πείθειν μὴ πρότερον μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι, πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθείη... μήτε τῶν τῆς πόλεως, πρὶν αὐτῆς τῆς πόλεως *, era, firește, cu totul opusă celei a elinității, la fel cum presupoziția că mai întâi trebuie să ne ocupăm de stat și apoi de problemele particulare ale acestuia amintește de tendințele revoluționare exprimate în zilele noastre nu atât prin fapte cât prin gânduri (evident, gândurile indivizilor particulari) și prin suveranitatea uzurpată a acestora.

* În elină în original: „încercând să conving pe fiecare din voi să nu aibă grijă de nici una din propriile probleme înainte de a avea grija,

într-adevăr superior celui al statului, dacă era el cu adevărat purtătorul unui mandat divin, acest lucru n-are decât să-l judece istoria lumii cu toată echitatea, dar dacă vrea să fie dreaptă trebuie să recunoască faptul că statul era autorizat să-l condamne pe Socrate. De aceea Socrate era într-un anumit sens revoluționar, însă nu atât prin faptul că săvârșea ceva, cât prin faptul că se abținea de la a săvârși ceva; dar nu era membru de grupare sau cap al unui complot, de acest lucru eliberându-l ironia; pentru că așa cum ea îi răpea autentica simpatie cetățenească față de stat, adevăratul patos civic, tot astfel elibera și de exaltarea morbidă care constituie o condiție pentru membrul unui partid. În general, poziția lui era mult prea *personală* și *izolată*, orice relație în care intra fiind mult prea lejeră pentru a putea deveni mai mult decât o întâlnire plină de semnificație. El se situa ironic deasupra oricărei relații, iar legea relației era o continuă atracție și repulsie, legătura cu fiecare individ era doar momentană și sus, deasupra tuturor acestor lucruri, el plutea într-o mulțumire ironică. De acest fapt e legată o învinuire care i-a fost adusă în vremurile mai noi lui Socrate; a fost învinuit (de Forchhammer) că era *aristocrat*. Acest lucru trebuie, evident, înțeles în sens spiritual, iar atunci nici nu e cu putință să-l absolvim pe Socrate de învinuire. Libertatea ironică de care se bucura, încât nici o relație nu era destul de puternică spre a lega, ci el se simțea mereu liber, deasupra ei, plăcerea de a-și fi suficient sieși, căreia i se dedica, toate acestea sugerează ceva aristocratic. Se știe că Diogene a fost comparat cu Socrate, fiind numit un „Socrate furibund"; Schleiermacher a considerat că Diogene ar trebui numit un Socrate caricatural, dar a căutat asemănarea dintre ei în independența față de plăcerea senzuală, pe care

pentru el însuși, să devină cel mai bun [...] și de a nu avea grija administrației statului înainte de a se îngriji de însuși statul." (Pasaj modificat de Kierkegaard din *Apărarea lui Socrate*, 30 a–b.) *(N.t.)*

amândoi se străduiau s-o atingă.[ccxxx] Dar aceasta e cu siguranță prea puțin. Dacă ne amintim, în schimb, că învățătura cinicilor e savurarea negativă (în raport cu epicureismul), că ea savurează lipsa, absența, că nu ignoră plăcerea, ci își caută mulțumirea în a nu ceda și că, așadar, în loc să i se abandoneze se întoarce în fiecare clipă înapoi în sine, savurând lipsa savurării — o savurare care amintește atât de viu ce e mulțumirea ironică din punct de vedere intelectual — dacă luăm în considerare toate acestea și aplicăm aceste observații în plan spiritual la varietatea vieții politice, desigur că asemănarea nu va fi chiar așa de mică. Adevărata libertate constă, firește, în a te abandona plăcerii păstrându-ți însă sufletul intact. În viața politică a statului, adevărata libertate constă, evident, în a participa la relațiile acestei vieți, astfel încât ele să aibă o valabilitate obiectivă, păstrându-ți cu toate acestea viața personală cea mai intimă și mai profundă care poate, ce-i drept, să fie exercitată în toate aceste condiții, dar care într-o anumită măsură e incomensurabilă cu ele.

Dar să ne întoarcem o clipă la împrejurarea care ne-a dat prilejul de a porni aceste considerații, acuzarea lui Socrate, întrucât e limpede că în plan civic Socrate nu se situa într-un punct periferic al statului, gravitând spre centrul acestuia, ci era mai degrabă o tangentă care atingea constant multiplele aspecte ale periferiei statului. Devine de asemeni limpede că, în privința relației sale cu statul, nu-i putem atribui virtutea negativă de a nu face rău (o negativitate care din punct de vedere grec trebuia considerată crimă) și că aducându-i pe alții într-o situație similară cu a sa *făcea cu adevărat rău*. Mai trebuie amintit un lucru. Cu ceilalți pe care îi scosese din poziția lor naturală nu intra de fel într-o legătură mai profundă (nefiind omul grupărilor), ci se afla în aceeași clipă deasupra lor cu toată ironia.

Dar dacă pentru Socrate era imposibil să se adapteze concreteții variate a statului, dacă rezultatul activității sale asupra mediei cetățenilor atenieni a căror viață fusese în decursul

anilor formată de stat e îndoielnic, el avea în schimb în tineretul protejat de statul care se îngrijea de propriul său viitor o pepinieră în care ideile lui puteau să înflorească în măsura în care tineretul trăiește mereu într-un mod mult mai universal decât cei maturi. Era de aceea cu totul natural ca Socrate să-și îndrepte cu precădere atenția asupra tineretului. Acest fapt ne permite să facem trecerea la celălalt punct al acuzației.

2. Socrate seduce tineretul

Să cercetăm acum pledoaria lui Socrate din *Apărarea* lui Platon (26 a): activitatea sa, spune el acolo, nu putea s-o săvârșească decât fie cu știință, fie fără știință (ἑκών — ἀκῶν)[ccxxxi]. Dar întrucât ar fi o prostie să se presupună că o făcea cu știință, deoarece trebuia să recunoască el însuși că atunci ar fi trebuit, mai devreme sau mai târziu, să sufere consecințele, e de presupus că o făcea fără să fie conștient și atunci e nepotrivit să se ceară pedepsirea lui, acuzatorii săi trebuind mai degrabă să ceară să i se facă observație și să fie pus la punct. Oricine va recunoaște că pledoaria aceasta n-are prea mare importanță, deoarece în acest mod s-ar putea justifica orice crimă, transformând-o într-o rătăcire.[125] Tocmai acest punct al acuzării a fost însă tratat atât de atent de către Hegel, încât, spre a nu-i plictisi pe cititorii cunoscători în materie cu ceea ce știu deja de la el, voi fi cât mai concis în toate punctele în care teoria mea se întâlnește cu a lui. Acuzației generale a lui Meletos, că ar seduce tineretul, Socrate îi opune argumentul întregii sale vieți; învinuirea e

[125] Am subliniat intenționat acest raționament întrucât ne furnizează o indicație asupra modului în care era alcătuită doctrina morală a lui Socrate (pe care o vom cerceta ulterior în alt scop), arătându-ne că doctrina sa morală avea defectul de a fi bazată pe o teorie a cunoașterii cu totul abstractă.

atunci specificată în aceea că Socrate slăbea respectul copiilor față de părinți.[126] Faptul e lămurit mai îndeaproape de un incident survenit între Anytos și Socrate referitor la fiul lui Anytos.[127] Apărarea lui Socrate consistă, în esență, într-o afirmație de ordin general, că omul cu o mai mare competență trebuie preferat celui cu o competență mai mică. Astfel, la alegerea unui general nu sunt importante calitățile părinților, ci ale celor care se pricep la război. [128] Hegel arată apoi că inadmisibilul din atitudinea lui Socrate constă în ingerința morală, în raportul absolut dintre părinți și copii, a unui terț care, spre a rămâne la un caz simplu, faptic, al dovezii, pare să fi ocazionat prin această ingerință nemulțumirea tânărului despre care era vorba înainte, fiul lui Anytos, față de poziția lui.[129] Așa vede lucrurile Hegel, și noi laolaltă cu el; pentru că facem, cu acest punct de vedere hegelian, un progres cu adevărat considerabil. Dar chestiunea poate fi văzută și dintr-un *alt unghi*. Statul era, firește, întru totul de acord cu Socrate că omul cu o mai mare competență trebuie preferat celui mai puțin competent, dar de aici nu rezultă defel că el poate lăsa pe oricine să hotărască dacă și în ce măsură el însuși e cel mai competent, și cu atât mai puțin să îi permită oricui să răspândească opinia sa, fără a se sinchisi de stat, doar pentru că se consideră în gând cel mai competent. Ca totalitate în care familia trăiește și evoluează, statul poate într-o anumită măsură suspenda relația absolută dintre părinți și copii, el poate să-și folosească autoritatea până la un anumit punct, luând decizii asupra educației copiilor, dar motivul pentru toate acestea e superiorioritatea statului față de familia care face parte din el. Dar familia e la rândul ei superioară individului, mai ales

[126] Xenofon *Mem.* I, 2 § 49, Xenofon, *Apărarea,* § 20; compară cu aceasta și comportamentul lui Pheidippides față de tatăl său, la Aristofan.

[127] Xenofon, *Apărarea*, § 29–31

[128] Xenofon, *Apărarea,* § 20–21, *Mem* I, 2 § 51

[129] *Cf.* Hegel, *op. cit.*, p. 109.

când e vorba de propriile ei interese. De aceea, față de familie, individul nu poate, pur și simplu fiindcă se crede cel mai competent, să aibă autorizația de a răspândi opinia sa personală, pe propria răspundere. Față de acest individ, raportul dintre copil și părinți e, de aceea, unul absolut.[130] Prin ironia sa, Socrate depășise valabilitatea vieții substanțiale a statului și *nici viața de familie* nu avea pentru el *nici o valabilitate*. Pentru el, statul și familia erau o sumă de indivizi și el intra de aceea în relații individuale cu membrii statului și ai familiei, orice alt tip de relație fiindu-i indiferent. Vedem de aceea cum afirmația că omul mai competent trebuie preferat celui mai puțin competent (ar trebui, de fapt, spus: cel care se crede cel mai competent trebuie să se impună în locul celui pe care-l consideră mai puțin competent; pentru că Socrate nu era, de fapt, preferat de nimeni, cu excepția, poate, a tineretului, care însă fiind cel ce trebuia educat n-avea drept de decizie în această privință) devine de fapt *imorală*, tocmai prin *totala ei abstracțiune*. Avem aici din nou un exemplu despre cum stăteau lucrurile cu faimoasa doctrină morală a lui Socrate. Defectul acesteia ține desigur de punctul de vedere epistemologic abstract pe care îl adoptase Socrate.

Dar poate că Socrate credea că remediază efectele nefaste ale acestei ingerințe neautorizate prin faptul că nu primea bani pentru învățătura sa. După cum se știe, nu mică îi era mândria că nu lua bani pentru învățătură, un lucru despre

[130] M-am mulțumit să percep raportul dintre Socrate și tineretul pe care voia să-l învețe doar din acest unghi. Nu am luat deloc în considerație consecințele dăunătoare pe care le putea avea învățătura lui. Tot ce se poate spune despre acestea a fost deja dezvoltat în cele precedente. Ce aș vrea să subliniez însă aici e *atitudinea nejustificată* a lui Socrate de a se erija pur și simplu în maestru. Autoritatea divină de care se prevala nu poate nici ea să fie luată în considerație din punct de vedere al statului, întrucât Socrate, izolându-se, se sustrăsese de la orice sancțiune a statului.

care vorbea adesea cu mare plăcere.[131] Dar nu poate fi negat faptul că vorbele lui ascund adesea o profundă *ironie la adresa sofiștilor*, care se lăsau atât de scump plătiți încât învățătura lor devenea, într-un sens opus, incomensurabilă cu bani și cu valoarea lor. Privind însă lucrurile mai de aproape, poate că se ascunde și mai mult în acest refuz. El e poate motivat și de ironia cu care percepea *propria sa* învățătură. Pentru că, dacă înțelepciunea sa era, conform propriei lui afirmații, ambiguă, atunci și învățătura sa era la fel. După cum spune el însuși în *Gorgias* despre marinar: „Cel care stăpânește acest meșteșug (al marinăriei) și ne-a făcut un atât de mare serviciu (transportându-ne nevătămați) coboară pe uscat și se plimbă modest încoace și încolo pe țărm lângă nava sa. El socotește, cred, că e greu de estimat căror pasageri le-a făcut un bine ferindu-i de înec și cărora le-a făcut astfel un rău."[ccxxxii] La fel ar putea poate spune și despre învățătura sa, prin care îi transporta pe indivizi dintr-o parte a lumii în alta. Iar când, în același loc, Socrate laudă meșteșugul marinăriei pentru că, în comparație cu arta elocinței, deși ajunge la același rezultat ca aceasta, ia totuși mult mai puțini bani pentru serviciile aduse, la fel ar putea să se laude pe sine că, prin comparație cu sofiștii, nu ia bani. Așadar, faptul că nu lua bani pentru învățătura sa nu poate fi considerat, în sine, un *merit atât de extraordinar* și nici nu poate fi considerat pur și simplu un indiciu *al valorii absolute* a învățăturii sale. Pentru că e, ce-i drept, adevărat că orice învățătură adevărată e incomensurabilă cu bani și mai e adevărat că e nespus de ridicol ca plata să capete o influență decisivă asupra învățăturii, cum ar fi când un profesor de logică ar avea logică de trei taleri și logică de patru taleri, de aici nerezultând însă că e în sine greșit să iei bani pentru învățătură. E adevărat că obiceiul de a fi plătit pentru învățătură se răspândise abia odată cu

---

[131] Aristofan e de altă părere; crede că Socrate nu numai că primea bani pentru învățătura sa, ci și saci cu făină.

sofiștii și în această măsură ne putem foarte bine explica atitudinea lui Socrate și polemica sa ironică față de acest obicei, dar, cum am spus, în atitudinea lui Socrate se ascundea poate în această privință și o ironie la adresa propriei sale învățături, ca și cum el ar fi spus: cinstit vorbind, e ceva neobișnuit cu învățătura mea; având în vedere că nu știu nimic, se înțelege cu ușurință că nu pot lua bani pentru a le împărtăși altora această înțelepciune.

Dacă revenim o clipă la evenimentul care a inspirat acest studiu, acuzarea lui Socrate, se vede cu ușurință că delictul său consta (din punctul de vedere al statului) în faptul că *neutraliza valoarea vieții familiale*, abolind legea naturii în virtutea căreia fiecare membru al familiei se odihnea în sânul întregii familii — legea pietății familiale.

Ne-am putea opri aici, dacă am vrea doar să urmărim acuzația, dar ceea ce face concepția lui Socrate obiect al acestui studiu trebuie să meargă un pas mai departe. Într-adevăr, ne-am putea imagina ca Socrate, deși săvârșise un delict împotriva statului amestecându-se fără nici o justificare în sânul familiilor, să fi reparat relele ingerinței sale inoportune prin *importanța absolută a învățăturii* sale, prin legăturile profund interioare cu discipolii săi, în singurul scop de a le face bine. Să vedem însă dacă relația sa cu discipolii avea seriozitatea, dacă învățătura sa avea patosul pe care le-am putea cere de la un asemenea maestru. Aceste caracteristici îi *lipsesc total* lui Socrate. Să nu ni-l imaginăm pe Socrate în această relație ca pe unul care înalță discipolii sub bolta cerească a ideilor prin contemplarea esenței eterne a acestora; nici ca pe unul care impregna tineretul de bogata plenitudine a concepției, nici ca pe unul care din punct de vedere moral purta pe umeri o imensă răspundere, păzindu-i pe discipoli cu o grijă părintească, nelăsându-i decât greu din mână și nepierzându-i niciodată din ochi, nici ca pe unul care, spre a aminti de o expresie pe care am mai folosit-o, îi iubea întru idee. Persoana lui Socrate era prea negativ conturată

în raport cu alții pentru ca un astfel de lucru să fie cu putință. Era, desigur, un erotic în cel mai mare grad, avea o deosebită fervoare a cunoașterii, pe scurt, poseda toate darurile seducătoare ale spiritului; dar să comunice, să împlinească, să îmbogățească nu era în stare. În acest sens poate că l-am putea numi un *seducător*; el fascina tinerii, trezindu-le doruri, dar fără a le satisface, îi făcea să se aprindă prin exaltatantul său contact, dar nu le dădea o hrană întăritoare și substanțială. Îi înșela pe toți, la fel cum îl înșelase pe Alcibiade care, după cum am observat mai devreme, spunea chiar el că Socrate în loc să fie iubitorul a devenit iubitul. Și ce altceva voia să spună aceasta decât că atrăgea către sine tineretul, dar când acesta privea în sus spre el, vrând să găsească la el odihna și într-o uitare totală să găsească o liniște sigură în iubirea lui, vrând să înceteze să mai fie și să fie doar prin faptul că sunt iubiți de el, Socrate dispărea și vraja se rupea, iar ei simțeau durerea profundă a iubirii nefericite, simțeau că sunt înșelați, că nu Socrate era cel care îi iubea pe ei, ci ei erau cei care-l iubeau pe Socrate; și totuși nu reușeau să se desprindă de el. Pentru firile mai dotate, lucrul era desigur mai puțin remarcabil și mai puțin dureros. Socrate îi învățase pe discipoli să privească în interiorul lor, cei înzestrați simțindu-se de aceea recunoscători că lui îi datorau toate acestea și devenind tot mai recunoscători pe măsură ce vedeau că bogăția însăși nu lui i-o datorau. De aceea, relația lui Socrate cu discipolii era de natură să-i trezească, dar nicidecum *personală în sens pozitiv*. Ceea ce îl împiedica de la o astfel de relație era propria sa ironie. Celor care ar vrea să mă contrazică invocând iubirea pe care Xenofon și Platon i-o purtau lui Socrate le voi răspunde: am arătat, pe de o parte, că discipolii puteau foarte bine să-l iubească, ba chiar nici nu se puteau desprinde de această iubire, iar pe de altă parte voi răspunde mai concret, că Xenofon era prea mărginit, iar Platon prea bogat din fire pentru a-și da seama de asta. Platon nu se putea împiedica

să se gândească la Socrate, din clipa în care realizase cât de mult poseda; de aceea îl iubea pe Socrate întru idee, pe care însă nu i-o datora lui Socrate, deși el îi deschisese calea spre ea. De aceea Socrate observă, pe bună dreptate, în *Apărare*: ἐγὼ δε διδάσκαλος μεν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενόμεν · εἰ δέ τις ἐμοῦ λέγοντος, καὶ τὰ ἐμαυτοῦ πράττονος, ἐπιθυμοῖ ἀκούειν, εἴτε νεώτερος, εἴτε πρεσβύτερος, οὐδενὶ πώποτε ἐφθόνησα[ccxxxiii] (*Apărarea lui Socrate*, 33a).[132]

În ce privește relația lui Socrate cu discipolii, *relația cu Alcibiade* ar putea fi o pildă *instar omnium.* Acest ușuratec, senzual, ambițios și spiritual tânăr era desigur ușor de înflăcărat din scânteile ironice ale lui Socrate. Am văzut deja cum această relație rămânea mereu în același punct, datorită ironiei lui Socrate, menținută la începutul abstract și fluctuant, la punctul zero, fără a crește vreodată în tărie sau profunzime, așa încât forțele care sporeau în proporții egale relația de ambele părți rămâneau totuși mereu aceleași, dar ardoarea crescândă a lui Alcibiade era mereu stăpânită de ironia lui Socrate. Se poate deci spune, în sens spiritual, despre Socrate și relația sa cu tinerii că îi privea pentru a-i dori. Însă dorința sa nefiind legată de posesiune, nici metoda sa nu era concepută pentru așa ceva. Socrate nu căuta să ajungă la tineri folosind cuvinte mari, lungi artificii retorice, nu-și lăuda propria înțelepciune, împăunându-se; dimpotrivă, mergea atât de liniștit, *în aparență indiferent* față de tineri, întrebările sale nu se refereau la relațiile sale cu ei, discuta subiectele pe care ei le considerau deosebit de importante rămânând mereu obiectiv; și totuși, dincolo de această indiferență, tinerii simțeau mai degrabă decât

[132] Fără îndoială că Socrate ține acest discurs pentru a respinge obiecțiile: ca și cum în cercul discipolilor cuvintele sale ar însemna cu totul altceva decât în prezența unui străin. În această privință i se poate recunoaște lui Socrate meritul că a fost mereu același, în timp ce cuvintele sale arată cât de degajate erau relațiile sale cu tineretul, relații legate numai prin contactele întâmplătoare din domeniul cunoașterii.

vedeau acea privire lăturalnică, pătrunzătoare, care le străpungea sufletul într-o clipă. Era ca și cum Socrate ar fi surprins cele mai intime discuții din adâncul sufletelor lor, ca și cum i-ar fi obligat să le comenteze în prezența lui cu voce tare. Le devenea confident aproape fără ca ei să-și dea seama cum, și în vreme ce, în acest timp, ei deveneau alții, Socrate rămânea același, neclintit. Abia când toate lanțurile prejudecăților fuseseră rupte, când toate asprimile sufletelor fuseseră îmblânzite, când, prin întrebările sale, ordonase totul, făcând posibilă schimbarea, abia atunci *relația culmina* într-o clipă decisivă, într-un fulger de argint luminând dintr-o dată universul conștiinței lor, pe când el întorsese totul în jurul lor, cu scurtimea unei clipe, cu lungimea unei clipe, când totul se schimbase pentru ei ἐν ἀτόμῳ, ἐν ειπῇ ὀφθαλμοῦ[ccxxxiv]. Se povestește despre un englez pornit în căutarea unor noi priveliști că, îndată ce găsea într-o măreață pădure un loc din care i s-ar fi deschis perspective neașteptate, dacă arborii din jur ar fi fost tăiați, năimea oameni care să-i taie. Când totul era gata și pădurea retezată la rădăcină, urca în punctul ales, își scotea ocheanul și dădea un semnal — pădurea cădea dintr-o dată iar ochii săi se delectau o clipă cu priveliștea — devenită și mai încântătoare datorită contrastului aproape simultan. Tot astfel cu Socrate. Prin întrebările sale ataca tăcut rădăcina pădurii virgine a conștiinței substanțiale și, când totul era gata, toate piedicile se prăbușeau, iar ochii sufletului se bucurau de o perspectivă cum nu mai văzuse nicicând. Această bucurie era mai degrabă rezervată tânărului discipol, dar Socrate, ca *observator ironic*, savura surpriza acestuia. Desigur, munca de retezare lua adesea mult timp. Dar în acest domeniu, Socrate era neobosit. Când totul fusese îndeplinit, culmina în aceeași clipă și relația. Socrate *nu* oferea nimic *în plus,* și în timp ce tânărul se simțea indisolubil legat de maestrul său se stabilea acel raport pe care Alcibiade l-a descris atât de pregnant: din iubitor, Socrate devenea iubit. Dacă suntem de acord

să vedem astfel relația, ea ne reamintește foarte viu arta pe care Socrate pretindea el însuși că o stăpânește: *maieutica*. Ajutând individul să se elibereze spiritual, el tăia cordonul ombilical al substanțialității. Era un *accoucheur*[ccxxxv] incomparabil, dar nu mai mult decât atât. De aceea nu se mai preocupa de viața ulterioară a discipolilor, nu-și lua vreo responsabilitate, o pildă *instar omnium* în această privință[133] fiind Alcibiade.

Dacă luăm acest cuvânt în sens intelectual, Socrate poate fi numit un erotic, ceea ce se poate întări prin reamintirea cunoscutei expresii din *Phaidros* § 249, παιδεραστεῖν μετὰ φιλοζοφίας[ccxxxvi]. Poate că aici ar fi locul câtorva cuvinte despre *pederastia* de care a fost învinut Socrate, reputație care nu s-a putut șterge de-a-lungul timpurilor, tocmai fiindcă s-a găsit în fiecare generație câte un cercetător care ar fi vrut să salveze onoarea lui Socrate. Nu am de gând acum să pledez cauza acestuia, nu mă interesează deloc să reflectez aici la această acuzație, dar dacă totuși cititorul acceptă să ia toate acestea în sens metaforic[134] va descoperi, cred, și o nouă dovadă privind ironia lui Socrate. În *Banchetul*, elogiul făcut de Pausanias cuprinde și următoarele cuvinte: „Acest fel de eros, al oamenilor de rând, cărora le plac deopotrivă femeile și tinerii, atrași fiind mai mult de trupuri decât de suflete... pornește de la aceea dintre Afrodite care, mai tânără decât cealaltă, ține, prin obârșia ei, atât de principiul femeiesc, cât și de cel bărbătesc. Celălalt eros vine, dimpotrivă, de la Afrodita Cerească, aceea care ține numai de principiul

---

[133] V. și Forchammer, pp. 42 și urm.

[134] Pe acela care nu poate înțelege aceste lucruri în sens spiritual îl trimit la Joh. Matth. Gesner, *Socrates sanctus Paederasta, Cf. Commentarii societatis regiae scientiarum Gottingensis, vol. II annum MDCCLII**.

* J.M. Gesner (1691–1761), filolog specialist în autori greci și latini, profesor la universitatea din Göttingen. Studiul menționat mai sus se găsește în *Commentarii societatis regiae scientiarum Gottingensis, vol. II*, Göttingen, 1753, pp. 1–31. (*N.t.*)

bărbătesc, care este mai veche decât cealaltă și e străină de porniri nestăpânite. Iată de ce aceia pe care îi înspiră el își îndreaptă dragostea către bărbați, iubindu-i astfel pe cei care sunt, prin natura lor, înzestrați cu mai multă putere și minte."[ccxxxvii] Aceste cuvinte sunt o definiție pentru *iubirea inteligentă*, în mod necesar latentă la un popor atât de dezvoltat din punct de vedere estetic precum vechii greci, unde individualitatea nu se reflecta infinit în sine, ci alcătuia ceea ce Hegel numește atât de semnificativ o „frumoasă individualitate"[ccxxxviii], unde prăpastia contradicțiilor din individualitate nu era atât de mare încât să facă din iubirea adevărată unitatea superioară. Dar această iubire intelectuală care își caută obiectul mai degrabă în tineret pare să indice de asemenea iubirea posibilității și fuga de realitate. În acestea e revelat *caracterul ei negativ*. Ceea ce nu o împiedică să fie foarte entuziastă; ba poate îl are chiar din această cauză. Într-adevăr entuziasmul nu se însoțește mereu cu perseverența, fiind, dimpotrivă, exaltarea consumată în slujba posibilității. De aceea ironistul este mereu un entuziast; doar că entuziasmul său rămâne fără efect fiindcă nu depășește niciodată determinarea posibilității. În acest sens iubea Socrate tinerii. Se vede că e vorba de o iubire negativă. Fără îndoială această relație nu era lipsită de sens, dar, cum am arătat mai sus, îndată ce îmbrăca o semnificație mai profundă, ea înceta, adică relația lui Socrate cu tinerii nu era decât începutul unei relații. Aceasta putea foarte bine să dureze o vreme și tânărul discipol să se simtă legat de Socrate după ce acesta din urmă se detașase de el: ceea ce m-am străduit să arăt în paginile precedente. Dar dacă ne gândim că legăturile acestea ale lui Socrate cu tineretul constituie ultima posibilitate de a ajunge la o relație pozitivă, dacă ne gândim la tot ce, în această privință, s-ar putea cere de la un bărbat care, după ce s-a emancipat de alte relații reale, s-a consacrat numai acesteia, se va vedea că e imposibil de explicat negativitatea

în cauză, decât dacă admitem că *punctul de vedere al lui Socrate* era *ironia*.[135]

Dar să ne întoarcem acum la *Apărarea* lui Socrate și la condamnarea ce i-a urmat. Judecătorii l-au declarat vinovat și dacă ar trebui să găsim, fără a ține prea mult seama de punctele de acuzație, un singur cuvânt care să-i definească *delictul*, acesta ar putea fi *apragmosyne*[ccxxxix], adică indiferentismul; chiar dacă nu era fără activitate și nici indiferent față de orice, apărea astfel în ochii statului, tocmai din cauza activității sale private. Socrate a fost deci declarat vinovat, fără a i se hotărî încă pedeapsa. Conform umanismului grecesc i s-a îngăduit acuzatului să și-o aleagă el însuși, desigur în anumite limite. Hegel descrie aici pe larg în ce a constat atitudinea greșită a lui Socrate, arătând că merita să fie condamnat la moarte fiindcă nu a vrut să recunoască suveranitatea poporului, ci să-și impună convingerea subiectivă față de judecata obiectivă a statului. Refuzul său în această privință ar putea fi văzut ca dovadă de măreție morală, dar moartea i s-a tras totuși numai din vina sa, statul fiind la fel de îndreptățit să-l condamne, pe cât era și Socrate să se emancipeze; astfel a devenit el un erou tragic.[136] Așa cu Hegel; vom încerca acum, urmând foarte riguros firul *Apărării*, să descriem *atitudinea sa*. Libertatea de a putea să-și aleagă singur pedeapsa a fost, se pare, binevenită pentru Socrate; într-adevăr, dacă activitatea lui nu era de cuprins în

---

[135] Istoria ne-a păstrat încă o relație contractată de Socrate cu o altă persoană, anume Xanthippa. Se știe bine că n-a fost un soț exemplar; și dacă relațiile sale cu ea sunt cele atribuite de Xenofon*, pentru care Socrate trăgea de pe urma acestei femei aprige același folos precum călăreții de pe urma armăsarilor sălbatici, anume de a învăța să-i îmblânzească, deci învăța de pe urma ei să stăpânească oamenii, după ce termina cu ea fiindu-i ușor să suporte alți oameni — această concepție, spun, nu demonstrează deloc o iubire conjugală, ci un grad înalt de ironie. *Cf.* Forchhammer, p. 49, nota 43.

* *Cf. Banchetul*, 2, 10 (*N.t.*)

[136] *Cf.* Hegel, *op. cit.*, pp. 113 și urm.

criteriile obișnuite, la fel s-a întâmplat și cu pedeapsa; și a fost *consecvent* susținând că singura pedeapsă la care se putea autocondamna era o amendă, fiindcă nu pierdea nimic pierzându-și banii, presupunând că i-ar fi avut, cu alte cuvinte, pedeapsa *in casu* se autoanula. A fost de aceea cu totul consecvent propunând judecătorilor să fie mulțumiți cu puținul pe care-l avea, consecvent, pentru că în general banii neavând nici o realitate pentru el, pedeapsa rămânea la fel de mare, adică nici una, indiferent dacă ar fi dat mult sau puțin. De aceea, singura pedeapsă pe care o considera potrivită era aceea *care nu era pedeapsă*. Dar să cercetăm în amănunt acest pasaj atât de instructiv al *Apărării*. Socrate se miră la început că a fost condamnat cu o atât de slabă majoritate, ceea ce vădește că el în judecata statului nu vede o concepție obiectivă, valabilă în contradicție cu subiectul particular. Într-o anumită măsură statul nu exista pentru el deloc, interesându-l doar partea numerică. Părea să nu fi bănuit că o determinare cantitativă poate să se transforme într-una calitativă[ccxl]. Se minunează că trei voturi înclină balanța și, pentru a sublinia și mai mult stranietatea acestui fapt, el invocă situația inversă sub un aspect extrem: fără Anytos și Lykon, spune el, Meletos ar fi fost el însuși condamnat să plătească o mie de drahme. Se vede din nou aici cum *ironia* lui Socrate îl face să subestimeze orice determinare obiectivă din viața sa. Judecătorii sunt un număr de indivizi, sentința lor nu are decât o valoare numerică și când majoritatea îl declară vinovat, aceasta înseamnă pentru Socrate doar că a fost judecat de un număr de indivizi. Oricine poate vedea aici limpede *concepția sa* absolut *negativă despre stat*. Un destin ironic i-a oferit lui Socrate alegerea pedepsei. Ceea ce conferă acestei situații o extraordinară elasticitate ironică e imensitatea contrastelor: sabia legii atârnă într-un fir deasupra capului lui Socrate, o viață de om e în joc, poporul e solemn, gata să compătimească, orizontul e sumbru și înnorat — iar Socrate, adâncit ca un bătrân profesor

de matematică în rezolvarea problemei, în a face să coincidă propria-i viață cu concepția de stat, problemă grea precum cvadratura cercului, fiindcă Socrate și statul sunt mărimi de cu totul altă factură. Ar fi comic să-l vezi pe Socrate străduindu-se să-și conjuge viața după paradigma statului, viața sa oricum fiind neregulată, dar situația devine și mai profund comică prin această *dira necesitas*[ccxli] care îi ordonă, sub pedeapsa cu moartea, să găsească o egalitate în această inegalitate. Situația este mereu comică dacă sunt raportate unul la altul două lucruri care exclud orice posibilitate de relație; ea devine încă și mai comică în momentul când se spune: „Dacă nu descoperi relația, trebuie să mori." Datorită deplinei sale izolări, viața lui Socrate era pe deplin incompatibilă cu orice determinare a statului; de aceea operațiunea intelectuală, dialectica utilizată de el pentru a crea o relație prezintă cele mai violente contradicții. Socrate fusese declarat vinovat de către stat. Acum se punea problema hotărârii pedepsei. Dar întrucât el simțea că viața-i nu putea fi în nici un caz înțeleasă de către stat, se dovedește că la fel de bine ar fi putut să merite și *o răsplată*. De aceea, propune să fie întreținut pe cheltuială publică în Prytaneion.[137] Dar dacă statul nu poate lua în considerație o răsplată de acest fel, Socrate va urma directivele sale și va cugeta asupra pedepsei pe care ar fi meritat-o. Pentru a evita pedeapsa cu moartea propusă de Meletos ar fi putut alege o amendă sau exilul. Dar el nu se poate hotărî la această alegere, fiindcă într-adevăr ce motiv ar fi avut să opteze pentru una sau alta? Frica de moarte? Ar fi fost absurd, fiindcă el nu știa dacă moartea era un bine sau un rău. De aceea se pare că, așa cum *el însuși considera*, pedeapsa care se impunea era

[137] Întrucât viața sa, ca atare, e de necuprins în tiparele concepției statului, Socrate neputând fi prin urmare nici condamnat, nici răsplătit de către acesta, el propune *subsidialiter** un alt motiv, anume că ar fi un om sărac, care are nevoie de liniște.

* În latină în original: „în subsidiar". (*N.t.*)

moartea, tocmai pentru că nimeni nu știa dacă e un rău, adică fiindcă această pedeapsă, ca și o amendă, se autoanula. Nu putea alege nici amenda, nici exilul, deoarece în primul caz ar fi fost închis, situația sa financiară neîngăduindu-i să se achite de datorie, iar în al doilea întrucât nu era făcut să trăiască în altă republică decât Atena, riscând să fie exilat și de acolo, după scurtă vreme. Nu putea deci să aleagă nici amenda, nici exilul. De ce? Pentru că i-ar fi provocat o suferință, lucru pe care nu-l putea accepta, considerându-l nemeritat, cum spunea el însuși: καὶ ἐγὼ ἅμ’ οὐκ εἴθισμαι ἐμαυτὸν ἀξιοῦν κακοῦ οὐδενός[ccxlii] (*Apărarea*, 38 a). Deci, în măsura în care e vorba de a ști, la modul foarte general, ce pedeapsă a meritat, răspunsul lui Socrate e că alege ce *nu* e o *pedeapsă,* adică fie moartea, despre care nimeni nu știe dacă e un bine sau un rău, fie o amendă, dacă judecătorii vor fi mulțumiți cu o sumă pe care s-o poată plăti, banii neavând valoare în ochii săi. Dar dacă ar fi vorba de un înțeles special al pedepsei, adică de o pedeapsă pe care să o simtă suferind, el poate spune că *asemenea pedeapsă* e *nepotrivită*.

Vedem că Socrate opune un punct de vedere cu totul negativ statului, în care nu se integrează în nici un fel; și vedem acest lucru încă mai clar din clipa în care, acuzat în justiție pentru tot ce a făptuit, va fi devenit conștient de această nepotrivire dintre el și stat. Imperturbabil, cu sabia deasupra capului, își menține totuși punctul de vedere până la capăt. Cu toate acestea discursul său nu are pathosul puternic al entuziasmului, comportamentul său nu are autoritatea absolută a personalității, indiferența sa nu e o preafericită odihnă în propria împlinire. Nu găsim nimic din toate acestea, ci o *ironie dusă la extrem*, lasând puterea obiectivă a statului să se spargă de neclintirea negativității sale ca de-o stâncă. Puterea obiectivă a statului, cerințele acestuia față de activitatea oricui, legile, tribunalele, toate își pierd pentru Socrate valabilitatea absolută, el se dezbară de ele ca de niște

forme imperfecte, se ridică din ce în ce mai ușor și vede totul dispărând într-o ironică perspectivă dedesubtul zborului său de pasăre, în timp ce planează cu o ironică mulțumire, purtat de consistența absolută a infinitei negativități. Devine astfel străin față de tot acest univers căruia nu îi aparține (oricât de mult i-ar aparține în alt sens), conștiința contemporană nu are predicat pentru el: inomabil și indefinibil, el ține de sfera altei alcătuiri. Ceea ce-l poartă e *negativitatea*, din care nu s-a născut încă nici o pozitivitate. Astfel se explică de ce atât viața cât și moartea își pierd pentru el valabilitatea absolută. Însă avem în Socrate înălțimea reală, nu cea aparentă a ironiei, fiindcă el a *ajuns* primul la ideea de bine, de frumos, de adevăr ca limită, adică la infinitul ideal ca posibilitate. Când însă, mult mai târziu, după ce aceste idei și-au găsit realitatea, iar personalitatea și-a dobândit *pleroma* absolută, subiectivitatea încearcă din nou să se izoleze, iar negativitatea absolută vrea să-și întredeschidă din nou abisul spre a absorbi această realitate a spiritului, atunci însă ironia se înfățișează într-o formă mai neliniștitoare.

CAPITOLUL III
Concepția devine necesară

Viața lui Socrate îi apare cercetătorului ca un măreț popas în mersul istoriei: nu se aude deloc; o liniște adâncă domnește până în clipa când încep să o întrerupă numeroasele și foarte diversele școli de discipoli, eforturile lor zgomotoase de a-și urca obârșia către acest misterios și ascuns izvor. Cu Socrate, calea discursului istoric curge o vreme sub pământ, asemenea fluviului Guadalquivir[ccxliii], înainte de a reizbucni cu noi forțe. E ca o linie de suspensie în istoria lumii, iar neștiința unor lucruri în ce-l privește, din lipsa unor observații directe asupra lui, ne invită nu să trecem peste el, ci să-l evocăm referindu-ne la idee, făcându-l să apară în forma sa ideală; cu alte cuvinte, să conștientizăm gândul care e semnificația existenței sale în această lume, să conștientizăm acest moment al dezvoltării spiritului universal, simbolic reprezentat prin caracterul specific al existenței socratice în istorie; fiindcă tot așa cum, într-un anumit sens, Socrate este și totodată nu este în istoria lumii, la fel rolul său în dezvoltarea spiritului universal constă în a fi și totuși a nu fi, sau în a nu fi și totuși a fi: e acel nimic indispensabil oricărui început. El nu este; dar nu este pentru cunoașterea imediată, ceea ce în sens spiritual corespunde unei negații a nemijlocirii substanțialității, și este, pentru că este pentru gândire, ceea ce în lumea spiritului corespunde manifestării ideii, dar să notăm, sub forma ei abstractă, în infinita ei negativitate; astfel, forma sa de existență în istorie e o desemnare metaforică, nu în întregime adecvată, a semnificației sale spirituale. De aceea, dacă în prima parte a acestei di-

sertații am încercat să-l conturez pe Socrate *via negationis*, în această ultimă parte voi încerca să-l păstrez *via eminentiae*[ccxliv]. Desigur, nu sunt de părere că Socrate ar trebui scos din contextul său istoric, dimpotrivă, el trebuie bine văzut în cadrul acestuia; nici nu vreau să prezint un Socrate atât de divin, încât nu mai avea picioarele pe pământ; asemenea personaj i-ar fi istoricului ajuns la maturitate și la vârsta discernământului la fel de puțin folositor pe cât le erau fetelor indiene asemenea iubiți.[138] *Socrates ist aber nicht wie ein Pilz aus der Erde gewachsen, sondern er steht in der bestimmten Continuität mit seiner Zeit*[ccxlv], spune un anumit om[ccxlvi]. Dar indiferent de această continuitate să ne amintim că Socrate nu poate fi explicat doar prin epocile anterioare, oarecum ca o concluzie a acestor premise; are mai mult decât ceea promiteau aceste premise, acel *Usprüngliche*[ccxlvii] necesar pentru a constitui într-adevăr un punct de cotitură[ccxlviii]. Acest lucru a fost de mai multe ori precizat de Platon prin zicerea sa că Socrate era un dar divin. O spune de altfel însuși Socrate în *Apărare*: Νῦν οὖν, ὦ ἄνδρες ᾿Αθηναῖοι, πολλοῦ δέω ἐγὼ ὑπερ ἐμαυτοῦ ἀπολογεῖσθαι, ὥς τις ἂν οἴοιτο, ἀλλ᾿ ὑπερ ὑμῶν, μὴ ἐξαμάρτητε περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόσιν ὑμῖν, ἐμοῦ καταψηφισάμενοι[ccxlix] și 31 a: ὅτι δ᾿ ἐγὼ

[138] *In der Episode* Nala *aus dem Gedichte* Mahabharata *wird erzählt, wie eine Jungfrau in ihrem 21sten Jahre, in dem Alter, in welchem die Mädchen selbst das Recht haben einen Mann zu wählen, unter ihren Freiern sich einen aussucht. Es sind ihrer fünf; die Jungfrau bemerkt aber, daß vier nicht fest auf ihren Füßen stehen und schließt ganz richtig daraus, daß es Götter seien. Sie wählt also den fünften, der ein wirklicher Mensch ist. Cf.* Hegel *Philosophie der Gesch. p. 185.**

* În germană în original: „În episodul *Nala* din poemul *Mahabharata* se povestește cum o fecioară, în al 21-lea an al vieții, vârstă la care fetele au dreptul să-și aleagă singure un bărbat, alege pe unul dintre pețitorii ei. Aceștia sunt în număr de cinci; fecioara bagă de seamă că patru dintre ei nu se țin bine pe picioare, de unde deduce foarte bine că e vorba de zei. Ea îl alege deci pe al cincilea, care este un om adevărat." *Cf.* Hegel, *Philosophie der Geschichte* (*Prelegeri de filozofia istoriei)*, în *Werke* vol. 9, p. 185.; *PFI*, p. 146. (*N.t.*)

τυγχάνω ὢν τοιοῦτος οἷος ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῇ πόλει δεδόσθαι κ.τ.λ.[ccl] Această expresie, că *Socrate* era un *dar divin*, e deosebit de caracteristică, arătând perfecta adaptare a acestuia la epoca sa, fiindcă, într-adevăr, cum n-ar fi dăruit zeii lucrurile bune ? și totodată arătând că era mai mult decât ceea ce epoca și-ar fi putut da ea însăși.

Prin urmare, întrucât Socrate reprezintă un punct de cotitură, trebuie să aruncăm o privire asupra perioadei care l-a precedat și asupra aceleia care-l urmează.

Îmi pare destul de inutil să dau aici o descriere istorică a *declinului statului atenian*, și desigur îmi vor da dreptate toți cei care n-au fost atinși de această nebunie de care par să sufere mulți dintre erudiții noștri, nebunie care se manifestă sub o formă nu comică, ci tragică, anume prin nesfârșita repetare a aceleiași istorii. Tocmai pentru că e vorba de un punct de cotitură al istoriei, Hegel revine mereu la acesta, fie sub pretextul descrierii sale, fie dându-l drept pildă. Oricine l-a citit cât de cât pe Hegel îi știe vederile, așa că nu voi chinui cititorii repetând ceea ce nimeni nu spune mai bine ca însuși Hegel. Cine dorește o descriere de bun gust și amănunțită a decadenței progresive prin care a trecut Atena după ce Pericle, fenomen oarecum ieșit din comun, înfruntase și frânase în timpul vieții sale răul, descriere extinzând acest principiu al decadenței la toate sferele statului, pe acela îl trimit la Rötscher, pp. 85 și urm. O singură observație îmi pare necesară : Atena vremurilor de atunci seamănă izbitor, din multe puncte de vedere, cu ceea ce a devenit mai târziu Roma. Era, în domeniul spiritului, inima statului elin. Când cultura elină s-a apropiat de sfârșit, tot sângele ei a pornit violent către inimă. La Atena s-au adunat toate, bogății, lux, opulență, artă, științe, frivolitate, plăcerile vieții[139], pe

[139] Ὅπου γὰρ ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί.* Matei *24*, 28.

*În greacă în original : „Oriunde se află un cadavru, acolo se adună vulturi“ (*N.t.*)

scurt, tot ceea ce, grăbindu-i distrugerea, contribuia în același timp la a o glorifica și lumina într-unul din cele mai strălucitoare spectacole ce ar fi putut fi vreodată închipuite în lumea spiritului. E o neliniște în viața ateniană, o bătaie de inimă care arată că se apropie vremea dezintegrării. Dar, pe de altă parte, această condiție a declinului statal se arată de o infinită importanță pentru apariția noului principiu căruia dezintegrarea și decăderea îi oferă un teren roditor. *Principiul rău* al statului grec era cel al subiectivității finite (adică al subiectivității ilegitime), *arbitrariul* sub formele sale multiple și pitorești. Vom cerceta mai îndeaproape o *singură formă* din toate acestea, și anume *sofistica*. Într-adevăr, ea e demonul[ccli] care locuiește domeniul gândirii și numele său e „Legiune“[cclii]. Cu sofiștii avem într-adevăr de-a-face, ei fiind pentru Socrate contemporanii sau predecesorii condamnați să dispară. Dar să vedem mai întâi ce erau ei în stare, pentru a cântări mai apoi ce trebuia să fie Socrate spre a-i putea desființa. Începând prin a reflecta asupra sofiștilor, cu care Socrate va avea mereu ceva în comun, îi vom putea numi pe aceștia în raport cu el niște falși Mesia.

Sofiștii[140] reprezintă *știința* multiplă și variată care, odată cu deșteptarea reflecției, se *desprinde* de etica substanțială;

---

[140] Și acest subiect a fost excelent analizat de Hegel. Totuși nu pare mereu în acord cu el însuși în analiza amănunțită pe care o găsim în a sa *Gesch. der Phil.** și care se înfățișează uneori ca o culegere de observații disparate care se subordonează greu în rubricile indicate de literele alfabetului. În schimb, comparată cu această expunere mai largă, scurta schițare din *Phil. der Gesch*. justifică această observație pe care o face undeva chiar Hegel: spiritul este cel mai bun epitomator.** Această schiță e atât de potrivită și lămuritoare încât o reproduc aici. Ea se găsește la p. 327***: *Mit den Sophisten hat das Reflectiren über das Vorhandene und das Räsonniren seinen Anfang genommen. Eben diese Betriebsamkeit und Thätigkeit, die wir bei den Griechen im practischen Leben und in der Kunstausübung sahen, zeigte sich bei ihnen in dem Hin- und Hergehen und Wenden in den Vorstellungen, so daß, wie die sinnlichen Dinge von der menschlichen Thätigkeit verändert, verarbeitet, verkehrt werden, ebenso der Inhalt des Geistes, das Gemeinte, das Gewußte hin- und herbe—*

ei reprezentau, ca să spunem așa, cultura dezrădăcinată necesară tuturor celor ce deveniseră insensibili la farmecul nemijlocirii. Înțelepciunea lor era *ein fliegendes Blatt*[ccliii] pe care nici o personalitate prestigioasă nu o împiedica să vagabondeze fluturând și care nu intra în nici o știință coerentă.

wegt, Object der Beschäftigung und diese Beschäftigung ein Interesse für sich wird. Die Bewegung des Gedankens, und das innerliche Ergehen darin, dieß interesselose Spiel wird nun selbst zum Interesse. Die gebildeten Sophisten, nicht Gelehrte oder wissenschaftliche Männer, sondern Meister der Gedankenwendung setzten die Griechen in Erstaunen. Auf alle Fragen hatten sie eine Antwort, für alle Interessen politischen und religiösen Inhalts hatten sie allgemeine Gesichtspunkte, und die weitere Ausbildung bestand darin, Alles beweisen zu können, in allem eine zu rechtferertigende Seite auszufinden. In der Demokratie ist es das besondere Bedürfniß, vor dem Volke zu sprechen, ihm etwas vorstellig zu machen, und dazu gehört, daß ihm der Gesichtspunkt, den es als wesentlichen ansehen soll, gehörig vor die Augen geführt werde. Hier ist die Bildung des Geistes nothwendig, und diese Gymnastik haben die Griechen sich bei ihren Sophisten erworben. Es wurde aber nun diese Gedankenbildung das Mittel, seine Absichten und Interessen bei dem Volke durchzusetzten: der geübte Sophist wußte den Gegenstand nach dieser und jener Seite hin zu wenden, und so war den Leidenschaften Thür und Tor geöffnet. Ein Hauptprinzip der Sophisten hieß: „der Mensch ist das Maaß aller Dinge"; hierin, wie in allen Aussprüchen derselben, liegt aber die Zweideutigkeit, daß der Mensch der Geist in seiner Tiefe und Wahrhaftigkeit, oder auch in seinem Belieben und besonderen Interessen sein kann. Die Sophisten meinten den bloß subjectiven Menschen, und erklärten hiermit das Belieben für das Princip dessen, was recht ist, und das dem Subjecte Nützliche für den letzten Bestimmungsgrund ****

* *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, în *Werke*, vol. 14, pp. 5–42; *PIF*, pp. 334–363. (*N.t.*)

**Autor de compendii și analize. (*N.t.*)

*** *Philosophie der Geschichte*, în *Werke*, vol. 9, p. 327. (*N.t.*)

**** În germană în original: „Cu sofiștii începe reflecția despre cele prezente și raționarea. Chiar acel neastâmpăr, această hărnicie și activitate, constatate la greci în viața practică și în îndeletnicirile artistice, au apărut la ei și în felul de a trece de la o reprezentare la alta, de a le întoarce pe acestea pe față și pe dos. S-a întâmplat la fel și cu conținutul spiritului, al intenției, al științei. Cele gândite și știute au fost sucite și tălmăcite,

Felul în care se înfățișau sofiștii corespunde acestui fapt întru totul. Se aflau pretutindeni, cum se spune, ca monedele calpe. Umblau din oraș în oraș, ca trubadurii sau studenții Evului Mediu, deschizând școli, ademenind tinerii prin a declara cu glas tare că știu tot și pot demonstra orice.[141] Ceea ce voiau de fapt era să le facă oamenilor cultură generală, mai degrabă decât să le predea cunoștințe particulare, iar declarația lui Protagoras amintește în mare măsură avertismentul lui Mefisto din *Faust* de Goethe[ccliv] împotriva facultăților. Într-adevăr, Protagoras asigură tineretul că nu trebuie să se teamă de faptul că și el, asemenea altor sofiști, îi va învăța împotriva voinței lor cunoștințe pe care ei doresc să le evite. Deci n-are de gând să predea aritmetica, astronomia etc., nu, el vrea să facă din tineri oameni cultivați,

---

devenind un obiect de preocupare, având un interes pentru sine. Procesul gândirii și starea lăuntrică pricinuită de acest proces, acest joc interesat, devine acum el însuși scop. Sofiștii cultivați, fără a fi învățați sau savanți, ci numai maeștri ai turnurii de gândire, îi uimeau pe greci. La toate întrebările ei aveau un răspuns; pentru tot ce interesa prin conținut politic sau religios ei aveau puncte de vedere generale; iar mai departe, performanța consta în aceea de a putea dovedi totul, de a găsi în toate o latură justificatoare. În democrație, o necesitate specifică o constituie faptul de a vorbi în fața poporului, de a-i expune problema pe înțelesul lui. Aceasta cere ca punctul de vedere, pe care el trebuie să-l considere ca esențial, să-i fie făcut suficient intuibil. Educația spiritului este deci necesară și acest fel de gimnastică și-au însușit-o grecii de la sofiștii lor. Dar, cu timpul, această formă de cultivare a gândirii a devenit un mijloc sigur de a impune poporului propriile intenții și interese; sofistul iscusit se pricepea să întoarcă într-un sens sau altul obiectul discuției, deschizându-se astfel larg porțile pentru toate patimile. Un principiu fundamental al sofiștilor spunea: « Omul este măsura tuturor lucrurilor »; aici, ca și în toate sentințele lor se ascunde ambiguitatea, omul putând însemna spiritul în profunzimea și autenticitatea sa, sau spiritul în bunul său plac și în interesele sale particulare. Prin om, sofiștii înțelegeau numai omul subiectiv, proclamând astfel bunul plac ca principiu al dreptății și cele utile subiectului drept ultimă cauză determinativă." (*PFI*, pp. 254–255) (*N.t.*)

[141] Introducerea la *Protagoras* ne prezintă câțiva sofiști în plină activitate.

învățându-i cele de cuviință pentru a deveni oameni de stat pricepuți, nu mai puțin pricepuți în viața particulară. *Gorgias* ne prezintă acestă cultură generală ca dominând în viața publică toate celelalte științe și arată că prin ea se primește cheia care deschide toate ușile. Această cultură generală amintește de ceea ce în vremurile noastre tot felul de vânzători științifici de indulgențe ne oferă sub numele de *iluminism*, întrucât și interesul esențial al sofiștilor, după cel de a câștiga bani, era de a dobândi influență în relațiile politice, migrațiile lor amintindu-ne acele pioase pelerinaje, acele procesiuni sacre la modă acum în lumea politică, datorită cărora comis-voiajorii politici se străduiesc să-și poleiască într-un timp cât mai scurt concetățenii cu destulă cultură politică astfel încât să poată discuta și ei. Că viața e plină de contradicții, iată ce scapă cu totul conștiinței imediate, care-și pune toată încrederea în moștenirea sacră a tradiției. Însă reflecția își dă seama îndată de aceste contradicții. Ea descoperă că tot ce-ar fi trebuit să fie pentru oameni un element de absolută certitudine, un factor determinant (legile, obiceiurile etc.) aduce individul în contradicție cu el însuși; descoperă că toate acestea îi sunt exterioare individului și că prin urmare el nu le poate admite ca atare. Semnalând defectul, arată deopotrivă mijlocul prin care poate fi reparat și predă arta *găsirii unei rațiuni* pentru orice. Învățând omul să fie destul de suplu, de abil pentru a raporta orice caz particular la anumite cazuri de ordin general, ea îi dă fiecăruia un șirag de mătănii alcătuit din *loci communes* care, frecvent repetate, îngăduie pronunțarea asupra fiecărui caz particular, conturarea unor considerații asupra acestora, găsirea unor motive pro sau contra. Cu cât mai multe asemenea categorii are omul, cu cât s-a exersat mai mult în a le folosi, cu atât e mai cult. Cel puțin, aceasta era cultura pe care o răspândeau în popor sofiștii. Dacă nu se apucau de predarea unor discipline exacte, făceau totuși o educație generală, un fel de dresaj prin care oamenii să intre cam în același tipar, com-

parabil cu noțiunile pe care un preparator le bagă în cap celor pe care îi pregătește. Această cultură generală e, într-un sens, foarte bogată și în altul, foarte săracă; se înșală pe sine însuși și îi înșală pe alții, fără a observa că folosește mereu aceleași măsuri, că se înșală pe sine și pe alții așa cum Tordenskjold[cclv] pusese la cale mărșăluirea acelorași trupe când pe o uliță, când pe alta. Astfel, comparată cu o conștiință imediată care, în deplină nevinovăție, acceptă cu o copilărească simplitate ceea ce i se oferă, această educație e *negativă*, fiind prea avizată pentru a fi inocentă; însă față de gândire ea e, dimpotrivă, într-un grad înalt *pozitivă*. În primul caz, acest tip de cultură face totul să se clatine, în a doua formă, dimpotrivă, face în stare orice discipol să dea lucrurilor o bază fermă. De aceea sofistul dovedește că *totul e adevărat.* Această aserțiune se dovedise deja valabilă, într-un anumit sens, și în Grecia antică, unde realul avea valoare absolută. Dar în sofistică reflecția s-a deșteptat, ea face orice lucru să se clatine și apoi adoarme din nou, legănată de motivele sofisticii: acest monstru flămând se satură din raționamente, iar gânditorul, în acord cu sofiștii, se vede în stare să găsească dovadă pentru orice; știau toți să găsească rațiuni pentru toate, aceste temeiuri dând în fiecare clipă drept adevărat orice.

Desigur, propoziția *totul e adevărat*, pusă în sfera reflecției, se poate transforma în chiar clipa următoare în contrariul ei, devenind *nimic nu e adevărat*; dar această clipă următoare nu vine pentru sofistică, tocmai pentru că ea trăia în clipă. Ceea ce făcea prin urmare ca sofistica să se poată odihni în clipă era lipsa unei conștiințe mai vaste, lipsa acelei clipe eterne care să-i îngăduie să-și dea seama de tot. Cum reflecția făcuse totul să se clatine, sofistica și-a luat sarcina ajutorului momentan la vreme de primejdie. Astfel ea ține piept fluxului suspect al reflecției, pe care o domină în fiecare clipă, dar pentru a-i da o bază fermă, sofistica se slujește de subiectul particular. De aceea, sofistica părea

în stare să îmblânzească duhul pe care-l chemase ea însăși. Când totul se clatină, care mai e *terenul sigur* care aduce salvarea ? Fie o categorie de ordin general (binele ș.a.m.d.), fie subiectul finit, situația sa, bunul său plac etc. Sofiștii au recurs la acest ultim expedient. De aceea, gândirea liberă, care se anunță deja până într-un anumit punct în reflecție, dacă nu i s-a ținut piept în mod arbitrar, e înrobită prin sofistică, și de fiecare dată când vrea să-și ridice capul pentru a privi liber în jur, îndată *individul o pune în lanțuri în slujba momentului*. Sofistul i-a tăiat, ca să spunem așa, tendoanele ca să nu fugă și iată acum reflecția făcând cărămizi, construind edificii, înfăptuind atâtea alte munci de sclav[cclvi] și trăind asuprită și supusă de cei treizeci de tirani (sofiști). Hegel observă în *Istoria Filozofiei*, vol. II., p. 5: *Der Begriff, den die Vernunft im Anaxagoras als das Wesen gefunden, ist das einfache Negative, in welches alle Bestimmtheit, alles Seiende und Einzelne sich versenkt. Vor dem Begriffe kann nichts bestehen; er it eben das prädikatlose Absolute, ihm ist schlechthin Alles nur Moment; für ihm giebt es, um sich so auszudrücken, nichts Niet- und Nagelfestes. Eben der Begriff ist dieß fließende Uebergehen Heraklits, dieß Bewegen , — diese Kausticität, der nichts widerstehen kann. Der Begriff also, der sich selbst findet, findet sich als die absolute Macht, welcher Alles verschwindet; — und jetzt werden alle Dinge, alles Bestehen, alles für fest Gehaltene flüssig. Dieß Feste – sei es nun eine Festigkeit des Seins, oder Festigkeit von bestimmten Begriffen, Grundsätzen, Sitten, Gesetzen – geräth in Schwanken und verliert seinen Halt. Grundsätze u.s.f. gehören selbst dem Begriffe, sind als allgemeines gesetzt; aber die Allgemeinheit ist nur ihre Form, der Inhalt, den sie haben, geräth, als etwas Bestimmtes, in Bewegung. Diese Bewegung sehen wir in den sogenannten Sophisten werden...* [cclvii] Pare totuși că Hegel face din această mișcare proprie sofisticii ceva cam *prea grozav*, și neîncrederea care poate fi avută față de corectitudinea expunerii

sale nu face decât să se accentueze prin faptul că, în continuarea expunerii sale asupra sofisticii, găsim un număr de puncte care nu se armonizează deloc; tot așa cum în concepția hegeliană asupra lui Socrate se află multe care, dacă aceasta ar fi fost concepția corectă a sofisticii, ar face necesară identificarea lui Socrate cu sofiștii din mai multe puncte de vedere. Desigur, e adevărat că sofistica hrănește în sine un secret foarte îngrijorător pentru ea însăși, dar ea nu vrea să îl conștientizeze, iar parada pompoasă și încrezătoare a sofiștilor, incredibila lor suficiență (știm toate acestea datorită lui Platon) arată destul de clar că ei se credeau în stare să satisfacă toate cerințele timpului, nu făcând să se clatine lucrurile, ci consolidând la loc totul după ce se clătinase. Atât de frecvent reluata propoziție a sofiștilor[142] πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον ειναι[cclviii] conține pentru privirea mărginită o pozitivitate, dar privirea mai profundă o descoperă

[142] Această aserțiune a sofiștilor ar putea contribui în mod interesant la realizarea unui studiu despre soarta citatelor de-a lungul peregrinărilor lor, deseori lungi și grele, prin viață. Unele dintre ele seamănă cu personajele-tip din comedii. E suficientă o ușoară aluzie la modul lor de viață, și le recunoaștem imediat. Cel care-și obține înțelepciunea din reviste, jurnale, prefețe, anunțurile librarilor dobândește un mare număr de ceea ce ar putea fi numit „cunoștințe de stradă". Cine are de-a-face cu ele cunoaște doar exteriorul oamenilor, dar originea, povestea lor, situația, etc. rămân cel mai adesea necunoscute. — Această propoziție a sofiștilor figurează la loc de seamă printre citatele literaturii moderne. Hegel s-a crezut într-o bună zi autorizat să o interpreteze în sensul că omul e un scop către care tind toate lucrurile.* Aceasta e o îndrăzneață forțare a lucrurilor, care îi poate fi însă iertată lui Hegel din cauză că el însuși amintește deseori semnificația pe care această propoziție o avea în gura sofiștilor. În schimb, o mulțime de hegelieni care, neputând fi părtași la bine, preferă să fie părtași la rău, au pus în circulație această monedă calpă. În limba daneză, ambiguitatea cuvântului *Maal*** e ispititoare pentru cei care nu știu că e vorba de o afirmație sofistă, pe care eu am preferat de aceea să o citez în greacă, după *Theaitetos* de Platon, 152 a (Ast vol. 2).

* *Cf. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 2, în *Werke*, vol. 14, p. 31; *PFI*, p. 354.

** În daneză în original: măsură, scop.

ca negativă și finită. *Sofiștii* erau de altfel convinși că sunt *lecuitorii* epocii lor. De aceea îi găsim dând la Platon invariabil același răspuns când sunt obligați să își definească arta: *retorica*. Dar exact în acest domeniu se manifestă pozitivitatea care le e specifică. Discursul are mereu de-a-face cu un caz particular, iar aici e vorba să vezi lucrul din față, din spate, de a-l comenta în sus și în jos. Pe de altă parte oratorul are de-a-face și cu o mulțime de indivizi. În această privință, sofiștii instruiau asupra modului de a influența pasiunile și a provoca emoții. Era vorba *numai de cazuri particulare*, de a obține câștig de cauză în fiecare din ele, și de acest lucru sofistul era sigur. O analogie pilduitoare ar putea să clarifice această pozitivitate a sofiștilor. *Cazuistica* se învăluie într-un mister comparabil cu acela din jurul sofisticii. În cazuistică, reflecția incipientă se întrerupe. Dar de îndată ce i se dă voie să-și croiască din nou cale, ea pune imediat cazuistica la pământ. Și totuși cazuistica e o pozitivitate, deși o privire mai adâncă vede în ea partea negativă. Cazuistul, calm și încrezător, nu numai că se crede în stare să iasă singur din încurcătură, dar crede că poate să-i ajute și pe ceilalți. Pentru cine se adresează unui cazuist când se află la îndoială, acesta are mereu șapte sfaturi și șapte răspunsuri pregătite; face astfel dovada unei extreme pozitivități. Dar aceasta e o iluzie și e adevărat că, fără să știe, cazuistul hrănește chiar răul pe care și-a propus să-l vindece. Analizând dialogul *Protagoras* am subliniat îndeajuns raportul dintre concepția sofistului și cea a lui Socrate. Protagoras are un mare număr de virtuți, un sortiment pozitiv; pentru Socrate, virtutea e una. Această formulă socratică pare evident negativă față de bogăția lui Protagoras, dar ea e de asemenea speculativă; e acel infinit negativ în care fiecare virtute în parte e liberă. Afirmația lui Protagoras că virtutea poate fi învățată ne pare desigur pozitivă, ea cuprinzând un anumit grad de încredere în existență și în arta sofiștilor; în timp ce aceea a lui Socrate, că virtutea nu se învață, e

o formulă negativă, dar, în același timp, speculativă, caracterizând acest infinit care se presupune etern și în care e cuprinsă toată învățătura. Protagoras rămâne deci *constant pozitiv*, dar numai în aparență; Socrate e *constant negativ*, dar și el într-o anumită măsură numai *în aparență*. E pozitiv în măsura în care negativitatea infinită ascunde o infinitate, și negativ pentru că infinitul constituie pentru el nu o revelație, ci o limită.[143]

---

[143] Chiar Gorgias, care refuza de altfel să fie numit sofist, cu toate că dialectica sa a contribuit la mai larga dezvoltare a scepticismului sofistic, rămâne, într-o anumită măsură, mai *pozitiv* decât Socrate. Cele trei propoziții celebre* despre natură pe care le conține opera sa sunt marcate de un scepticism care nu se ocupă doar să demonstreze relativitatea ființei, sau faptul că ea nu e în sine și pentru sine, ci e pentru altceva, ci pătrunde până la determinările ființei; totuși, felul în care concepe această ființă păstrează încă o anumită pozitivitate în raport cu negativitatea infinită și absolută, pentru că, după cum spune Hegel despre dialectica din *Gorgias*, în general, *Diese Dialectik ist allerdings unüberwindbar für denjenigen, der das (sinnliche) Seyende als Reelles behauptet* ** (p. 41). Desigur, pozitivitatea pe care eu unul o atribui în general sofiștilor are aici un sens un pic diferit, dar să nu uităm că Gorgias era fără îndoială unul dintre cei mai mari sofiști și nu-i putem refuza un anume spirit științific; dar în raport cu Socrate rămâne totuși pozitiv, tocmai pentru că avea o presupoziție, în timp ce negativitatea infinită e presiunea ce conferă subiectivității elasticitatea care e condiția pozitivității ideale. Opiniile care, în *Gorgias* de Platon, sunt date la iveală de Gorgias, Polos și Callicles „cu nerușinare crescândă“ sunt de asemenea pozitive în comparație cu Socrate, și pozitive în sensul pe care îl aplic în general sofiștilor. Propoziția „drept este ceea ce vrea cel mai puternic“ e pozitivă comparată cu negativitatea în care se presimte infinitul interior al binelui. Iar afirmația că e mai bine să faci răul decât să-l înduri e pozitivă în comparație cu negativitatea în care somnolează providența divină.

* Cele trei teze sunt: 1. Nimic nu este; 2. Dacă totuși este ceva, omul e incapabil să îl înțeleagă; 3. Chiar dacă omul poate să îl înțeleagă, nu e în stare să îl explice altuia. (*N.t.*)

** În germană în original: „Această dialectică, fără îndoială, este indescifrabilă pentru cel care afirmă ca real ceea-ce-este (sensibil).“ (*PFI*, p. 363) (*N.t.*)

De această *pozitivitate,* pe cât de fadă din punct de vedere teoretic, pe atât de nefastă din punct de vedere practic trebuia eliberată Grecia. Dar o eliberare totală necesita un remediu total, adică trebuia lăsat maladiei răgazul să izbucnească, pentru ca ea să nu rămână latentă în corp. Acești sofiști erau deci dușmanii ereditari ai lui Socrate și dacă ne întrebăm asupra dispozițiilor naturale care îi permiteau lui să-i țină astfel în frâu, e imposibil să nu ne bucurăm o clipă cât de plină de sens e istoria universală, fiindcă Socrate și sofiștii au fost croiți, cum se spune, după o măsură atât de asemănătoare, cum rar se mai poate întâlni. Socrate e fără îndoială *echipat* și *înarmat* pentru a intra în *confruntare* cu sofiștii. Dacă s-ar fi făcut avocatul unei *pozitivități*, urmarea ar fi fost că ar fi vorbit într-un glas cu sofiștii, sofiștii fiind la fel de toleranți pe cât erau romanii de temători de zei și n-ar fi avut nimic împotrivă să mai fie un sofist — o tarabă în plus. Dar acest lucru n-a fost să fie. Sacrul nu trebuia luat în deșert, templul trebuia mai întâi curățit înainte ca sacrul să vrea iar să locuiască în el. Adevărul pretinde o tăcere înainte de a ridica glasul, iar această tăcere trebuia să o impună Socrate. De aceea a fost el doar *negativ*. Dacă s-ar fi aflat în el o anume pozitivitate, n-ar fi atins niciodată acel grad de necruțare, ca de antropofag, la care ajunsese și de care a fost nevoie pentru ca misiunea lui în lume să nu eșueze. *Pentru aceasta* era de asemenea *echipat*. Aveau sofiștii răspuns la toate ? Ei bine, el știa să întrebe ; știau sofiștii totul, el nu știa nimic, vorbeau sofiștii fără oprire, atunci el știa să și tacă, adică să dialogheze.[144] Se prezentau sofiștii pompos și pretențios, el se purta tăcut și modest ; căutau sofiștii bogăția și preaplinul plăcerilor, el se arăta sobru și abstinent ; doreau ei să aibă influență politică, Socrate era de neconvins să se ocupe de problemele statului ; dacă învățătura lor era neprețuită, așa era și a lui Socrate, dar în sens

[144] Vorbăria sofiștilor și lungile lor discursuri sunt ca un fel de ilustrare a *pozitivității* care le era proprie.

invers. Pofteau sofiştii primele locuri la masă, atunci Socrate se mulţumea să se aşeze ultimul; voiau sofiştii să treacă drept cineva, Socrate prefera să nu fie absolut nimic. Se poate considera că, prin toate acestea, Socrate face dovada forţei sale morale, dar mai corect ar fi să vedem în aceasta o *polemică indirectă* purtată de infinitul interior al ironiei împotriva abuzurilor sofiştilor. Sigur că într-un anumit sens se poate vorbi aici de forţă morală, dar punctul atins de Socrate în acest domeniu e mai degrabă determinarea negativă, conform căreia subiectivitatea în sine se autodetermină; în schimb, îi lipsea acea obiectivitate în care subiectivitatea liberă în sine rămâne liberă, acea obiectivitate care nu pune subiectivităţii limite restrictive, ci extensive. Nivelul la care a ajuns Socrate era, în general, consecinţa intrinsecă în sine a infinitului ideal, într-o abstracţiune care e deopotrivă o determinare de ordin metafizic, şi una de ordin estetic şi moral. Afirmaţia deseori reluată de Socrate, că păcatul e ignoranţă, dovedeşte deja îndeajuns că aşa stau lucrurile. Vedem la Socrate *libertatea* infinită şi nepăsătoare a *subiectivităţii*, iar aceasta e chiar *ironia*.

Sper că se va vădi acum că, pe de o parte, ironia are o valoare istorică universală; pe de altă parte, că toată această concepţie a mea nu contribuie la diminuarea personajului Socrate, ci el devine datorită ei un adevărat erou ale cărui fapte şi gesturi le putem urmări, vizibile pentru cei care au ochi de văzut, audibile pentru cei care au urechi de auzit. Vechea elinitate şi-a supravieţuit sieşi; un nou principiu se ivea, dar, pentru ca să se poată arăta în tot adevărul său trebuiau plivite toate buruienile cotropitoare ale anticipărilor periculoase ale erorilor, distruse din rădăcină. Noul principiu avea de luptat pentru a se naşte, istoria lumii avea nevoie de un mamoş. Această sarcină a preluat-o Socrate. Nu era el însuşi destinat să aducă la împlinire acest nou principiu, care se afla în el doar κατὰ κρύψιν[cclix], Socrate trebuind doar să-i facă posibilă apariţia. Dar acest *stadiu intermediar,* care nu e noul principiu şi totuşi este *potentia non*

actu,[cclx] e tocmai *ironia*. Or, ironia e la rândul ei spada, sabia cu două tăișuri pe care Socrate, ca un înger al morții o rotește deasupra Greciei. El însuși prezintă această idee sub o formă ironică în *Apărare*, în care se compară cu un dar trimis de zei și mai precis cu un tăune destinat să stimuleze statul grec, acest mare, nobil dar leneș armăsar. În paginile precedente am comentat îndeajuns felul în care activitatea practică a lui Socrate răspundea acestei concepții. Însă ironia e tocmai *stimulentul subiectivității* și *ironia* era în Socrate cu adevărat o *patimă* pe măsura *istoriei universale*. Cu Socrate se încheie un ciclu și cu el începe unul nou. E ultima figură clasică, dar își cheltuiește autenticitatea, plenitudinea naturală care îl caracterizează în slujba misiunii divine prin care e distrus clasicismul. Însă propriul său *clasicism* îi permite să suporte *ironia*. Aceasta e ce am numit înainte sănătatea divină de care a beneficiat, desigur, Socrate. Pentru o individualitate reflectată[145] orice lege naturală

[145] Se pare că Socrate a fost o individualitate reflectată, iar înclinațiile ciudate despre care fizicul său ar fi stat, se spune, mărturie, duc cu gândul la faptul că nu era atât ceea ce era, cât a devenit astfel. Totuși ar fi posibil ca această problemă să fie văzută prin raport cu urâțenia pe care o descrie el însuși cu atâta ironie. Se știe că Zopyros* a lăsat câteva studii fizionomice asupra lui Socrate. Dar orice adevăr al fizionomiei depinde de axioma că ființa este numai în măsura în care se include în aparență; sau că aparența e adevărul ființei, iar ființa e adevărul aparenței. Desigur, ființa e negația aparenței, dar nu negația sa absolută, căci ființa ar fi dispărut atunci ea însăși. Dar aici e, până la un anume punct, ironia: ea neagă fenomenalul, nu pentru a afirma ceva cu ajutorul acestei negații, ci îl neagă la modul absolut, se retrage fugind în loc să continue; nu se află în fenomen, ci încearcă să înșele cu el; fenomenul nu e pentru a face ființa vizibilă, ci pentru a o ascunde. Dacă ne amintim că în fericita Grecie ființa se unea cu fenomenul ca determinare naturală imediată, vom vedea că, această armonie fiind abolită, sciziunea trebuia să rămână profundă până în clipa când avea să apară o sinteză transcendentă. Socrate ar fi putut să conceapă, în acest sens, sub unghi ironic opoziția dintre ființa și aparența sa. Găsea foarte natural ca exteriorul său să înfățișeze cu totul altceva decât interiorul. Fiindcă oricât ar fi subliniată

nu e decât o datorie: individul traversează dialectica vieții și iese din ea transfigurat sub forma acestei personalități care, în fiecare clipă victorioasă, continuă totuși să lupte. Individualitatea reflectată nu ajunge niciodată la serenitatea în care odihnește frumoasa individualitate care e, până la un anumit punct, un produs natural implicând sensibilul ca un moment necesar în sine. Armonioasa unitate a frumoasei individualități e tulburată de ironie; așa e, până la un anumit punct, și în persoana lui Socrate, unde e distrusă și negată în fiecare moment. Astfel se explică și concepția sa asupra morții, pe care am prezentat-o mai sus. Dar deasupra acestei distrugeri se ridică tot mai sus ataraxia ironică (pentru a prelua această expresie a scepticilor).

La evrei, care erau totuși poporul făgăduinței, *scepticismul legii* trebuia, prin negativitatea sa, să taie calea, să consume, să topească prin ardere omul natural, așa încât mila Domnului să nu fie luată în deșert. Tot astfel la greci, poporul care în sens lumesc poate fi numit cel ales, poporul fericit născut în chiar patria armoniei și a frumuseții, de-a-lungul evoluției

libertatea morală care neagă toate aceste dispoziții contradictorii ale firii, dezechilibrul totuși persistă, eforturile sale din sfera morală nereușind niciodată să-i schimbe exteriorul. Pentru fizionomie Socrate va rămâne totdeauna un caz foarte dificil. Fiindcă dacă e pus în valoare momentul deciziei personale, rămâne totuși o dificultate, faptul că aspectul exterior n-a suferit la Socrate nici o schimbare esențială; dacă e scoasă în evidență determinarea moștenită, Socrate rămâne o cheie de boltă pentru toată știința fizionomiei. (Mehring: *Ideen zur wissensch. Begründung d. Physiognomik* în revista lui Fichte, vol. 2, fasc. 2, 1840, p. 244** subliniază momentul deciziei personale, dar nu problema pe care o ridică ea.) Însă privind bucuria ironică a lui Socrate de a fi astfel dotat de natură și de a putea face astfel pe toată lumea să creadă altceva despre el, nu e nevoie să reflectăm mai mult asupra problemelor profunde ale fizionomiei.

* *Cf.* Cicero, *Tusculanes*, IV 80. (*N.t.*)

** G. Mehring, decan la Langenburg. Revista lui Fichte, publicată la Bonn și Halle din 1837 până în 1855, în care Mehring a publicat studiul său *Idei despre întemeierea științifică a fizionomiei*, se intitula *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie.* (*N.t.*)

căruia elementul propriu-zis uman a parcurs destine succesive, poporul libertății — la greci, spun, și în universul lor de nepăsătoare inteligență *tăcerea ironiei* era negativitatea care împiedica luarea în deșert a subiectivității. Astfel ironia e, precum legea, o exigență, chiar o exigență uriașă, fiindcă *disprețuiește* realitatea și pretinde idealitatea.[146] Că aceasta din urmă e prezentă deja în această dorință, chiar dacă numai ca posibilitate, e un lucru limpede, fiindcă din punct de vedere spiritual obiectul dorinței se află deja mereu în dorință, dorința însăși vădindu-se în cel care o nutrește, sub forma emoțiilor sale. Ironia amintește deci de lege, așa cum *sofiștii* ne amintesc de *farisei* care, în domeniul voinței, aplicau chiar metodele folosite de sofiști în domeniul cunoașterii. Ce a făcut Socrate cu sofiștii a fost că le-a dat acea clipă următoare, în care ceea ce era momentan adevărat se dizolva, devenind nimic, adică lăsa infinitul să absoarbă finitul. Totuși, ironia lui Socrate nu viza doar sofiștii, ci în general ordinea stabilită; din toate acestea ea cerea idealitatea, iar această cerință judeca și condamna elinitatea. Dar ironia lui nu era un instrument în slujba ideii, *ironia* era *punctul său de vedere*: mai mult nu stăpânea. Dacă ar fi stăpânit ideea, niciodată activitatea sa devastatoare n-ar fi fost atât de pătrunzătoare. Cel care anunță legea nu poate fi cel ce aduce mântuirea, cel care ridica severele exigențe nu era cel care ar fi putut să le mulțumească. Dar, să nu uităm, între exigența lui Socrate și împlinirea ei nu exista acel *abis de netrecut* care separă legea de mântuire. În exigența lui Socrate era cuprinsă κατὰ δύναμιν[cclxi] și împlinirea ei; ceea ce a dat acelei epoci din istoria universală un înalt grad de rotunjire. În eseul mai sus citat, Schleiermacher (p. 54) observă că Platon e mult prea desăvârșit pentru a reprezenta un început;

[146] Dar tocmai pentru că această cerință era adevărată în acea epocă a istoriei universale, de aceea ironia lui Socrate era îndreptățită și n-avea nimic bolnăvicios și egoist precum aceea de mult mai târziu, care a început să ceară un sublimat excesiv al idealității ajunse la apogeu.

această remarcă îi contrazice pe Krug și Ast care, trecându-l pe Socrate cu vederea, au început cu Platon[cclxii]. Or, ironia e începutul și totuși mai mult decât atât; ea este și nu este; polemica sa e un început și în aceeași măsură un sfârșit, fiindcă oprirea dezvoltării precedente constituie un sfârșit, dar de asemenea începutul dezvoltării următoare, și această suprimare nu e posibilă decât dacă noul principiu e deja prezent ca posibilitate.

Pornind de la aspectul de Ianus Bifrons care se ascunde în orice început istoric vom arăta *cealaltă latură* a lui Socrate spre a vedea *relația sa* cu *noul curent* al cărui *început* îl reprezintă.[147] E cunoscut că nu numai Platon, dar și *numeroase* alte școli își au izvorul doctrinei lor în Socrate.[148]

---

[147] Relația cu Socrate a fost frumos și pios înfățișată de Platon prin cunoscuta vorbă că mulțumește zeilor pentru patru lucruri: că l-au făcut om și nu animal, bărbat și nu femeie, grec și nu barbar, dar mai ales pentru că l-au făcut cetățean atenian și contemporan cu Socrate.

[148] *Cf. Rheinisches Musäum**, Bonn, 1827. *Grundlinien der Lehre des Socrates von* Ch.A. Brandis**, p. 119: *Aber eine so große Anzahl sehr begabter Männer hat kein Philosoph des Alterthums in dem Maaße für sich und für Erforschung der Wahrheit gewonnen, wie Socrates, keiner wie er, eine* Mannigfaltigkeit *von* Schulen *veranlaßt, die in Lehre und Lehrweise höchst verschieden unter einander, sich in der Ueberzeugung vereinigten, dem Socrates ihre leitenden Grundsätze zu verdanken. Unter den philosophischen Schulen, deren von einigen zehn, von andern neun, als ethische oder Socratische bezeichnet wurden, fand sich außer der Epicuräischen schwerlich eine, die solche Bezeichnung verschmäht haben würde**** (școala Academiei, cea din Megara, din Eritrea, din Eleea, școlile peripateticilor, cirenaicilor, cinicilor, stoicilor, epicureicilor).

* Revistă întemeiată de filologii Barthold Georg Niebuhr și Christian August Brandis: *Rheinisches Museum für Jurisprudenz, Philologie, Geschichte und griechische Philosophie, ersten Jahrganges erstes und zweites Heft, Abtheilung für Philologie, Geschichte und Philosophie,* Bonn, 1827. (*N.t.*)

** Christian August Brandis (1790–1867), filolog german, conferențiar la Copenhaga în 1813; din 1821, profesor la Bonn. Studiul său citat de Kierkegaard se intitulează *Fundamentele doctrinei lui Socrate*. (*N.t.*)

*** În germană în original: „Nici un alt filozof din Antichitate, în afară de Socrate, nu a câștigat, atât pentru sine cât și pentru cercetarea

Se pare că, pentru a explica acest fenomen, trebuie în mod necesar presupus un înalt grad de pozitivitate la Socrate. Am încercat să arăt și înainte că relațiile sale, mai ales cu Alcibiade, se explică de minune independent de această pozitivitate, ba chiar nu se explică într-adevăr decât dacă admiți absența acesteia. Am atras de asemenea atenția asupra farmecelor de care dispunea ironia pentru a captiva spiritele. La considerații asemănătoare voi trece acum, pentru a arăta cum ironia, la rândul ei, explică acest fenomen, ba mai mult: că *fenomenul cere ironia* pentru *a fi explicat*. Hegel observă (*Gesch. der Phil.* vol. 2, p. 126)[cclxiii] că lui Socrate i s-a reproșat că din învățătura sa au pornit atâtea filozofii diferite, la care el a răspuns că motivul se află în imprecizia și abstracțiunea principiului său. Asemenea reproș făcut lui Socrate arată că s-ar fi dorit să fie altfel decât era el în realitate. Într-adevăr, dacă punctul său de vedere ar fi suferit limitarea inevitabilă impusă oricărei pozitivități intermediare, ar fi fost pentru vecie imposibil ca atât de mulți descendenți să-și reclame dreptul de primi veniți. Dar dacă, dimpotrivă, punctul său de vedere a afirmat o infinită negativitate, se poate explica faptul că aceasta conține posibilitatea a orice, posibilitatea întregului infinit al subiectivității. Comentând trei școli socratice (școala din Megara, școala cirenaică și a cinicilor), Hegel observă la p. 127[cclxiv] că erau foarte diferite între ele, de aici vădindu-se clar, în opinia sa, absența sistemului pozitiv la Socrate. Dar Socrate n-a fost doar în afara sistemului pozitiv, ci chiar *în afara pozitivității*. Mă voi strădui să arăt acest lucru mai departe, studiind felul în

---

adversarului, un atât de mare număr de bărbați eminenți, nici unul nu este la originea atâtor *școli*; extrem de divergente din punctul de vedere al doctrinei și predării, ele erau totuși unanime în a recunoaște că lui Socrate îi datorează principiile călăuzitoare. Printre școlile filozofice, dintre care unii numesc zece etice sau socratice, alții nouă, greu s-ar fi găsit vreuna, în afară de a epicureilor, care să disprețuiască această denumire." (*N.t.*)

care Hegel revendică pentru Socrate, ideea de bine; notez aici în treacăt că nici măcar binele nu-l deținea decât sub forma negativității infinite. Subiectivitatea își află în bine un scop legal al tuturor eforturilor ei, dar Socrate n-a pornit de la bine, ci a ajuns la bine, a sfârșit cu binele, binele fiind de aceea cu totul abstract pentru el.[149] Dar dacă afirmațiile lui Hegel sunt astfel restricționate, pe de altă parte ele pot fi extinse, evidențiind uriașa elasticitate care se afla în acea infinită negativitate. Nu ajunge să spui că diversitatea școlilor socratice îngăduie concluzia unei absențe a sistemului pozitiv la Socrate; trebuie adăugat că negativitatea infinită a făcut posibilă, prin presiunea ei, apariția pozitivității în întregimea ei; ea *antrenează* și *stimulează* nesfârșit această pozitivitate. Așa cum Socrate, în viața obișnuită, putea începe de oriunde, tot așa reprezintă el în evoluția istoriei universale acel început infinit, care implică o multitudine de începuturi. Ca început e deci pozitiv, dar nefiind decât început, e negativ. Relația e astfel inversul celei pe care o avea

---

[149] Cu acest lucru pare să fie și Hegel de acord, la p. 124, dar nu într-un mod constant: *Socrates selbst war* nicht *darüber hinausgekommen, daß er für das Bewußtsein überhaupt das einfache Wesen des Sichselbstdenkens, das Gute, aussprach und die bestimmten Begriffe vom Guten untersuchte, ob sie das, dessen Wesen sie ausdrücken sollten, gehörig ausdrückten, die Sache durch sie in der That bestimmt sei. Das Gute wurde als Zweck für den handelnden Menschen gemacht. Dabei ließ er die ganze Welt der Vorstellung, überhaupt das gegenständliche Wesen, für sich liegen, ohne einen Uebergang von dem Guten, dem Wesen des Bewußtes als eines solchen, zu dem Ding zu suchen, und das Wesen als Wesen der Dinge zu erkennen**.

* În germană în original: „Socrate însuși *nu depășise* poziția de a afirma drept conștiință în general esența simplă a gândirii de sine, binele, și de a cerceta dacă conceptele determinate despre bine exprimă în chip adecvat esența realităților pe care ele pretind că o exprimă, și dacă prin ele este, de fapt, determinat lucrul respectiv. Binele a fost făcut scop al omului care acționeză. În schimb, Socrate a abandonat întreaga lume a reprezentării, și în general esența obiectivă, fără să caute o trecere de la bine, de la esența contradicției ca atare la lucru și să recunoască esența ca esență a lucrurilor." (*PIF*, vol. I, p. 427) (*N.t.*)

cu sofiștii. Dar ironia este *tocmai sinteza* acestor două relații. De aceea se va vedea că aceste trei școli socratice sfârșesc într-un universal abstract[150], oricât de diferit ar concepe fiecare acest lucru. Totuși, acest acord implică un echivoc: poate să ia o formă polemică, atacând finitul, sau să fie o instigare în favoarea infinitului. În relațiile cu discipolii săi, Socrate rămânea, dacă mă pot exprima astfel, necesar pentru continuarea cercetărilor; la fel, din unghiul istoriei universale, el a avut meritul de a repune pe linie de plutire corabia speculației. Dar pentru aceasta e nevoie de o infinită polemică, o forță suficientă pentru a îndepărta orice piedică în calea progresului. Totuși, Socrate nu urcă el însuși la bord, ci ajută doar la îmbarcare. El aparține unei formații mai vechi și totuși cu el începe o nouă formație.[151] Așa cum Christofor Columb a descoperit America înainte de a se îmbarca și a face efectiv descoperirea, tot astfel și Socrate a descoperit în el însuși acest continent străin. Negativitatea sa previne orice cale întoarsă și totodată stimulează adevărata descoperire. Mobilitatea spiritului său, entuziasmul de care făcea dovadă în viața obișnuită exalta discipolii, la fel cum entuziasmul propriu punctului său de vedere se manifesta sub forma unei energii acționând în pozitivitatea care urma.

***

S-a vădit în cele precedente că Socrate se raporta cu totul *negativ* la ordinea stabilită, căreia îi domina cu *ironică* mulțumire toate determinările vieții substanțiale; de asemenea s-a vădit că se raporta negativ la acea pozitivitate avansată de sofiști, care încercau să o fixeze printr-o mulțime de

[150] De recitit, pentru principiile acestor școli, expunerea lui Hegel din pp. 127 și 128.

[151] *Cf.* în această privință concluzia noastră anterioară. El (Socrate) a devenit astfel străin față de tot acest univers căruia îi aparținea; nu se găsește în toată conștiința contemporană vreun predicat care să-i fie aplicabil; scăpând oricărei denumiri, oricărei definiții el aparține unei noi formațiuni.

temeiuri, pentru a face din ea ordine stabilită; în *libertatea sa ironică,* Socrate era conștient că depășise toate acestea. Întregul său punct de vedere se rotunjește deci într-o *infinită negativitate*, care în raport cu dezvoltarea precedentă se arată negativă, și în raport cu dezvoltarea care urmează, de asemenea negativă, deși, într-un sens diferit, e pozitivă în ambele cazuri, adică *infinit ambiguă*. Toată viața lui Socrate a fost un protest împotriva ordinii stabilite, împotriva vieții substanțiale a statului; cu sofiștii a avut de-a face abia când aceștia au încercat să creeze un surogat al ordinii prestabilite. Dar rațiunile lor n-au putut face față în furtuna nesfârșitei sale negativități, care spulbera într-o clipă toate ramificațiile asemănătoare polipilor, prin care se agăța subiectul particular și empiric, purtându-le în infinitul Okeanos unde binele, adevărul, frumosul etc. se învecinau în infinita negativitate. Acestea, în privința circumstanțelor în care s-a exprimat ironia sa. Cât privește felul în care s-a revelat aceasta, o vedem apărând când *parțial,* ca moment stăpânit în cursul conversației, când *total*, în întreaga ei nesfârșire, care până la urmă îl smulge cu sine și pe Socrate.

ANEXĂ

Concepția lui Hegel despre Socrate

Mai rămâne să arătăm în ce relație se află concepția expusă în prezentul studiu față de teoriile care l-au precedat, și s-o lăsăm să-și încerce forțele în lume. Nu intenționez totuși să enumăr toate concepțiile posibile, procedând, printr-o astfel de trecere istorică în revistă, precum cei mai tineri discipoli ai celei mai noi școli, care au luat iar ca model forma basmului, repetând întreaga lecție la începutul fiecărei noi părți.[cclxv] Oricine își va da seama ce nepotrivit ar fi să ne întoarcem atât de mult înapoi în timp, încât să trebuiască să

ne ocupăm de concepțiile lui Brucker[cclxvi] sau Tychsen[cclxvii], sau să procedăm cu o conștiinciozitate atât de exhaustivă încât să luăm în considerație chiar și reminiscențele lui Krug. A începe cu binecunoscuta teză[152] a lui Schleiermacher ar însemna deja s-o luăm de la început, deși eu unul nu pot fi de acord cu Brandis, care îl consideră pe Schleiermacher un deschizător de căi în acest domeniu.

---

[152] Chiar și simplul fapt că Schleiermacher și-a propus să arate valoarea lui Socrate ca filozof arată suficient de limpede că nu ne putem aștepta în acest context la un rezultat pe deplin satisfăcător. În cazul lui Socrate — reamintim aici o afirmație a lui Hegel la care ne-am mai referit, și care în mod straniu e chiar a lui Hegel — nu e vorba atât de filozofie cât de viața individuală. Ceea ce Schleiermacher revendică pentru Socrate e *ideea de știință*, și aceasta e totodată sus-pomenita pozitivitate care se ascunde, în opinia lui Schleiermacher, în spatele neștiinței lui Socrate. La p. 61, Schleiermacher face următoare observație: *Denn woher anders konnte er auch, was Andere zu wissen glaubten, für ein Nichtwissen erklären, als nur vermöge einer richtigeren Vorstellung vom Wissen und vermöge eines darauf beruhenden richtigeren Verfahrens. Und überall wo er das Nichtwissen darlegt, sieht man, er geht von diesen beiden Merkmalen aus, zuerst daß Wissen in allen wahren Gedanken dasselbe sei, also auch jeder solche Gedanke die eigenthümliche Form desselben an sich tragen müsse, und dann daß alles Wissen ein Ganzes bilde. Denn seine Beweise beruhen immer darauf, daß man von einem wahren Gedanken aus nicht könne im Widerspruch verwickelt werden mit einem andern, und daß auch ein von einem Punkte aus abgeleitetes durch richtige Verknüpfung gefundenes Wissen nicht dürfe widersprechen einem von einem andern Punkte auf gleiche Weise gefundenen, und indem er an den gangbaren Vorstellungen der Menschen solche Widersprüche aufdeckte, suchte er in allen, die irgend verstehen oder auch nur ahnen konnten, jene Grundgedanken anzuregen.** În continuare, Schleiermacher îi atribuie lui Socrate *metoda*, și, pornind de la *Phaidros*, o vede pe aceasta ca având dublul scop *zu wissen, wie man richtig vieles zur Einheit zusammenfasse und eine große Einheit auch wieder ihrer Natur gemäß in mannigfaltiges theile*** (p. 63). Dacă ne întrebăm care e sensul acestei aluzii, vedem că ea nu conține nimic incompatibil cu propria noastră concepție. Accentul e pus aici pe ideea de consecință, lege pe care se întemeiază întregul domeniu al cunoașterii; dar ea e concepută totuși atât de *negativ* încât principiul pe care-l conține, pe care-l utiliza și Socrate, e *principium*

Hegel constituie în mod evident un punct de cotitură în concepția despre Socrate. De aceea voi începe cu Hegel și voi sfârși cu el, fără a acorda importanță predecesorilor săi, întrucât aceștia, dacă au vreo însemnătate, și-au obținut confirmarea prin concepția lui Hegel, și nici succesorilor săi, întrucât aceștia au doar o valoare relativă în comparație cu Hegel. Teoria lui Hegel despre istorie nu poate fi învinuită

---

*exclusi medii inter duo contradictoria.**** Întregul pe care trebuie să-l formeze orice cunoaștere e din nou conceput într-un mod atât de negativ încât el e de fapt negativitatea infinită. Cele două scopuri ale metodei sunt *de asemenea negative*, pentru că unitatea în care e cuprinsă varietatea e unitatea negativă în care aceasta dispare, iar separarea prin care e abolită unitatea e negativitatea discursivității. Dar acest fapt e chiar ceea ce am definit ca esența dialecticii socratice, că, anume, ea creează în sine infinita consecință a idealului. Ceea ce, pe de altă parte, lipsește la Schleiermacher e conștiința însemnătății lui Socrate *ca personalitate*, însă nici n-ar fi, într-o anumită măsură, drept să-i pretindem așa ceva, întrucât el și-a delimitat singur scopul studiului. În această privință scrierea lui Baur, la care ne-am referit atât de des, are mari merite, și întreaga lui observație că asemănarea dintre Socrate și Christos trebuie căutată în validitatea lor ca personalități e foarte fertilă. E însă important să reținem infinita neasemănare ce se ascunde și în această asemănare a lor. Am amintit deja de multe ori, în cele precedente, că *ironia* e o *determinare a personalității*. Ea implică de fapt întoarcerea în sine care caracterizează o personalitate; aceasta caută să revină la sine, să se închidă în sine. Numai că ironia se întoarce, în această mișcare, cu mâinile goale. Când ea se raportează la lume, această raportare nu e un element în contextul personalității, ci o continuă lipsă de relație cu lumea, pentru că în momentul în care trebuie să înceapă relația, ironia se retrage din ea cu o sceptică rezervă (ἐποχή****); însă această rezervă e reflectarea personaltății în ea însăși, desigur abstractă și lipsită de conținut. Personalitatea ironică e, de aceea, doar conturul unei personalități. Vedem astfel că între Socrate și Christos e o *absolută neasemănare*; pentru că în Christos se afla, în mod nemijlocit, plenitudinea lui Dumnezeu, iar relația sa față de lume e absolut reală, comunitatea credincioșilor având conștiința că alcătuiește membrele corpului său.

* În germană în original: „Pentru că, într-adevăr, cum ar fi putut el să numească neștiință ceea ce alții credeau că știu, dacă nu prin intermediul unei reprezentări mai corecte despre ce e știința și cu ajutorul unei metode mai corecte, bazate pe aceasta. Și vedem că peste tot unde proclamă

că-și pierde vremea cu hărțuieli mărunte, ea concentrându-se, dimpotrivă, cu o imensă intensitate spirituală asupra câtorva bătălii principale decisive. El cuprinde și înțelege istoria în marile ei formațiuni. De aceea, nici lui Socrate nu i-a îngăduit să rămână locului ca *ein Ding an sich*, ci l-a pus să iasă în față, vrând-nevrând.

Dificultatea legată de dobândirea unei *certitudini* despre aspectul *fenomenal* al existenței lui Socrate *nu*-l neliniștește pe Hegel. Astfel de griji mărunte nu-l macină defel. Iar când augurii îngrijorați îl anunță că sacrele găini nu vor să mănânce, el le dă replica lui Appius Claudius Pulcher[cclxviii]: „Atunci trebuie să bea", și azvârle găinile peste bord. Deși Hegel însuși observase că în cazul lui Socrate nu e vorba atât de filozofie cât de o viață individuală, în expunerea sa despre acesta din *Geschichte der Philosophie* nu se găsește totuși absolut nimic care să lămurească relația dintre cele trei concepții contemporane despre Socrate, atât de diferite între ele.[153]

---

neștiința sa, Socrate pornește de la aceste două criterii: întâi, că știința e aceeași în toate raționamentele adevărate, și orice astfel de raționament trebuie să aibă așadar forma distinctivă a acesteia; apoi, că întreaga știință alcătuiește o totalitate. De aceea, dovezile lui se bazează mereu pe faptul că, pornind de la un raționament adevărat, nu poți contrazice alt raționament adevărat, și că o știință dedusă printr-o inferență validă dintr-un punct dat, nu are voie să intre în contradicție cu o altă știință dedusă în același mod dintr-un alt punct dat. Descoperind astfel de contradicții în reprezentările admise în mod curent de către oameni, Socrate încerca, în consecință, să iște gândurile acestea fundamentale în toți cei capabili să le înțeleagă sau măcar să le presimtă." (*N.t.*)

** În germană în original: „de a ști să formezi corect o sinteză dintr-o multitudine de elemente, și să descompui, conform naturii sale, un mare întreg în multiplele sale părți." (*N.t.*)

*** În latină în original: „principiul conform căruia între două contradictorii termenul mediu este exclus", cunoscut îndeobște în logică sub numele de „principiul terțului exclus". (*N.t.*)

**** În elină în original: „reținere". (*N.t.*)

153 Excepție făcând pentru Aristofan; dar despre asta, mai multe la locul cuvenit.

El folosește un dialog al lui Platon[154] ca exemplu pentru metoda socratică, fără a explica de ce l-a ales tocmai pe acesta. Folosește de asemenea *Memorabilia* și *Apărarea* lui Xenofon, precum și *Apărarea* lui Platon, fără a da nici un fel de alte lămuriri. În general nu-i convine când cineva face caz de ceva, și *nici chiar strădaniile* lui Schleiermacher de a pune dialogurile platonice într-o astfel de ordine încât să fie toate străbătute de o mare idee succesiv dezvoltată nu găsesc îndurare în ochii săi. *Das Literarische, das Kritische Herrn Schleiermachers, die kritische Sonderung, ob die einen oder die anderen Dialoge echt seien – (über die großen kann ohnehin nach den Zeugnissen der Alten kein Zweifel sein) – ist für die Philosophie ganz überflüssig, und gehört der Hyper-Kritik unserer Zeit an*[cclxix] (p. 179). Astfel de chestiuni sunt pierdere de vreme pentru Hegel, iar când fenomenele se aliniază ca pentru paradă, el e deopotrivă prea grăbit și prea pătruns de importanța poziției sale de general comandant al istoriei lumii pentru a avea timp să arunce asupra lor mai mult decât o scurtă privire maiestuoasă. În felul acesta evită, ce-i drept, prolixitatea, dar pierde totodată din vedere elemente care ar fi fost necesare pentru o

---

[154] Cu prilejul discutării acestui dialog* face o observație cu totul generală la p. 69: *So in der Art endigen sich eine Menge xenophontischer und platonischer Dialoge, und lassen uns in Ansehung des Resultats (Inhalts) ganz unbefriedigt. So der Lysis: Was Liebe und Freundschaft unter den Menschen verschaffe; so wird die Republik eingeleitet mit der Untersuchung, was das Gerechte sei. Diese Verwirrung hat nun die Wirkung, zum Nachdenken zu führen; und dieß ist der Zweck des Sokrates. Diese bloß* negative *Seite ist die Hauptsache.* **

* Este vorba de *Menon*. (*N.t.*)

** În germană în original: „În felul acesta sfârșesc o mulțime de dialoguri xenofontice și platonice, lăsându-ne cu totul nesatisfăcuți în ceea ce privește rezultatul (conținutul). Astfel, în *Lysis* [discuția dusă în jurul problemei]: ce produce iubire și prietenie între oameni ? *Republica* are ca introducere: Ce este just ? Punerea aceasta în încurcătură are ca efect de a îndemna la reflectare, și acesta este scopul urmărit de Socrate. Această latură pur *negativă* este lucrul esențial.“ (*PIF*, vol. I, p. 385) (*N.t.*)

expunere într-adevăr completă. Așa se face însă că fapte trecute în mod nedrept cu vederea se amestecă, uneori, în alte părți, spre a-și afirma drepturile. De aceea întâlnim în întreaga sa expunere despre sistemul lui Platon numeroase *observații făcute în trecere*, care apar aici cu pretenția de a fi considerate absolute, pentru că întregul context în care s-ar fi arătat în adevărul lor relativ (dar cu atât mai întemeiat) a fost nimicit. P. 184: *Was von dem in den Dialogen Dargestellten dem Socrates oder dem Platon angehöre, bedarf keiner weiteren Untersuchung. So viel ist gewiß, daß wir aus Platos Dialogen sein System vollkommen zu erkennen im Stande sind*. P. 222: *Diese Dialektik* (cea al cărei rezultat e, adică, doar negativ) *sehen wir bei Plato häufig, theils in den mehr eigentlich socratischen*[155]*, moralischen Dialogen, theils auch in den vielen Dialogen, welche sich auf die Vorstellung der Sophisten von der Wissenschaft beziehen*. P.226: *Die Dialektik in dieser höheren Bestimmung* (de exemplu, cea prin care contradicțiile sunt abolite în universal, astfel încât împăcarea contradicțiilor e afirmativul) *ist die eigentlich platonische*[156]. P. 230: *Viele Dialoge enthalten so nur negative Dialektik; das ist die socratische Unterredung*.[cclxx] Aceste observații disparate corespund întru totul celor pe care am încercat să le validez în prima parte a cercetării. Dar nu le pot invoca în sprijinul meu, pentru că sunt făcute cu totul în trecere.

Expunerea propriu-zisă despre Socrate se află însă în *Geschichte der Philosophie* vol. 2, pp. 42–122. Vom trece acum la examinarea ei. — Această expunere a lui Hegel se remarcă prin faptul că sfârșește așa cum a început — cu *persoana lui Socrate*. Pentru că, în ciuda faptului că Hegel pare, în mai

[155] Prin calficativul „mai autentic socratice“ Hegel face o *distincție* între dialoguri, fără a preciza însă dacă e mulțumit de încercările filologilor sau nu.

[156] Numind această dialectică „autentic platonică“, Hegel stabilește un *contrast* al ei față de o altă dialectică, mai puțin autentic platonică.

multe locuri, să revendice pentru acesta o pozitivitate, și cu toate că îi atribuie ideea de Bine, constatăm totuși că individul se autodetermină arbitrar în relația sa față de Bine, și că Binele ca atare nu reprezintă o forță coercitivă absolută. La p. 93, Hegel face următoarea observație : *Das Subject ist das Bestimmende, das Entscheidende. Ob guter oder schlechter Geist entscheide, bestimmt jetzt das Subjekt.* (Adică : subiectul se situează, liber pe deplin, deasupra a ceea ce, la drept vorbind, ar trebui să-l determine ; se situează astfel nu doar în momentul în care alege, ci în fiecare clipă, pentru că arbitrariul nu constituie o lege, o permanență, un conținut). *Der Punkt der Entscheidung aus sich selbst fing an, bei Socrates aufzugehen ; dieses war bei den Griechen bewußtloses Bestimmen. Bei Socrates wird dieser entscheidende Geist in das subjektive Bewußtsein des Menschen verlegt ; und die Frage ist nun zunächst, wie diese Subjektivität an Socrates selbst erscheint. Indem die Person, das Individuum zum Entscheidenden wird, so kommen wir auf diese Weise auf Socrates* als Person, *als Subjekt zurück ; und das Folgende ist nun eine Entwickelung seiner persönlichen Verhältnisse.*[cclxxi] Forma în care subiectivitatea se arată la Socrate e demonicul ; dar întrucât Hegel însuși subliniază, cu dreptate, că demonicul încă nu reprezintă o conștiință, vedem cum subiectivitatea oscilează între subiectivitatea finită și cea infinită ; pentru că în conștiința morală subiectul finit devine infinit. P. 95 : *Gewissen ist die Vorstellung allgemeiner Individualität, des seiner selbst gewissen Geistes, der zugleich allgemeine Wahrheit ist. Der Dämon des Socrates ist die ganz nothwendige Seite zu seiner Allgemeinheit ; we ihm diese zum Bewußtsein kam, so auch die andere Seite, die Einzelnheit des Geistes. Sein* reines Bewußtsein *stand* über beiden Seiten. *Welcher Mangel in dieser Seite, werden wir sogleich bestimmen : nämlich der Mangel des Allgemeinen ist ersetzt selbst mangelhaft, auf eine einzelne Weise, nicht Wiederherstellung des Verdorbenen für das Negative.*[cclxxii] Dar spunând

despre conștiința pură a lui Socrate că se afla deasupra ambelor părți, Hegel pare să susțină chiar ceea ce am vrut și eu să susțin când spuneam că Socrate are ideea de Bine ca negativitate infinită.

Ar fi dificil să adunăm într-o expunere coerentă multele observații singulare excelente care se regăsesc în acest capitol al lucrării lui Hegel, în el fiind adesea adunate atât de multe lucruri încât e greu să nu pierzi firul.[cclxxiii] Am folosit deja o bună parte din ele în paginile precedente. Dacă, în schimb, luăm în considerare totalitatea expunerii lui Hegel, cercetând cum se raportează ea la modificările pe care le-am propus, cred că ar fi cel mai nimerit să discutăm toate acestea referindu-ne la un singur punct: *în ce sens* e Socrate *întemeietorul moralei*? Referindu-ne la acest punct, vom putea de asemenea să aducem în discuție cele mai importante elemente ale concepției lui Hegel.

În ce sens e Socrate întemeietorul moralei?

Rolul lui Socrate în cadrul evoluției e prezentat de Hegel, în termeni generali, la p. 43: *Socrates spricht nun das Wesen als das allgemeine Ich aus,* als das Gute, *das in sich ruhende Bewußtsein; das Gute, als solches, frei von der seyenden Realität, frei gegen das Verhältnis des Bewußtseyns zu seyender Realität — es sey einzelnes sinnliches Bewußtseyn (Gefühl und Neigungen), — oder endlich frei von dem theoretisch über die Natur speculierenden Gedanken, der ob zwar er Gedanke, doch noch die Form des Seyns hat, Ich bin darin nicht als meiner gewiß.*[cclxxiv] Socrate a ajuns deci la faptul de a fi în sine și pentru sine, așa cum acest fapt de a fi în sine și pentru sine se înfățișează gândirii. Acesta e unul din momente; celălalt presupune că Binele acesta, universalul acesta, trebuie recunoscut de către mine.

Însă pentru a nu atribui acestor propoziții un sens mai cuprinzător decât cel presupus de Hegel e necesar să spunem câte ceva despre *felul în care preda Socrate*. Că, în opinia lui Hegel, modul de predare socratic era negativ, scopul său fiind negativitatea; că viza șubrezirea, nu întărirea; că *negativitatea* nu era, la Socrate, imanentă în pozitivitate, ci *scop în sine*, rezultă deja din observațiile răzlețe pe care le-am citat mai sus, precum și din multiple afirmații incluse în capitolul dedicat special lui Socrate ; dar această opinie reiese și mai limpede din felul în care Hegel prezintă concepția lui Aristofan despre Socrate. La p. 85, Hegel observă că Aristofan a înțeles filozofia socratică sub aspectul ei negativ, prin care întreaga ordine prestablită se pierde în universalul indefinit. Mai spune că nici prin gând nu-i trece să-l justifice sau măcar să-l scuze pe Aristofan. P. 85: *Die Übertreibung, die man dem Aristophanes zuschieben könnte, ist, daß er diese Dialektik zur ganzen Bitterkeit der Konsequenz fortgetrieben hat; es kann jedoch nicht gesagt werden, daß dem Socrates Unrecht geschehen mit dieser Darstellung.* Aristophanes *hat durchaus* nicht Unrecht, *ja man muß sogar seine Tiefe bewundern, die Seite des Dialectischen des Socrates als eines Negativen erkannt und (nach seiner Weise freilich) mit so festem Pinsel dargestellt zu haben... Socrates' Allgemeinheit hat die negative Seite des Aufhebens der Wahrheit (Gesetze), wie sie im unbefangenen Bewußtseyn ist; — dieß Bewußtseyn wird so die reine Freiheit über den bestimmten Inhalt, der ihm als an sich galt.*[cclxxv] Hegel folosește și o altă expresie pentru a sublinia negativitatea modului socratic de a preda, atunci când observă că filozofia lui Socrate nu era de fapt o filozofie speculativă ci *ein individuelles Thun*[cclxxvi] (p. 53). Pentru a stârni această acțiune individuală, Socrate făcea morală; *es ist aber nicht eine Art und Weise von Predigen, Ermahnen, Dociren, düsteres Moralisiren u.s.f.*[cclxxvii] (p. 58), astfel de lucruri nepotrivindu-se

cu urbanitatea elină. El făcea, dimpotrivă, morală punând fiecare om să se gândească la propriile îndatoriri. Cu tineri și bătrâni, pantofari, fierari, sofiști, oameni de stat, cetățeni de tot felul, Socrate intra în vorbă punând în prim-plan preocupările lor, fie ele de ordin casnic (educarea copiilor) sau epistemologic, și pornind de la *cazurile particulare*, le îndrepta gândirea spre universal, spre adevărul și frumosul în sine și pentru sine (p. 95).

Aceasta e așadar *semnificația modului său de a face morală*, și va trebui să vedem ce vrea să spună Hegel când, urmând tradiția antică, îl numește pe Socrate *fondatorul moralei*. — Nu trebuie să trecem însă cu vederea bine-cunoscutul sens al moralei la Hegel. Acesta face o distincție *între moralitate și etică*.[cclxxviii] Dar etica e pe de o parte etică nereflectată, ca la vechii greci, pe de altă parte e însă o determinare superioară a acesteia, așa cum se manifestă din nou după ce a devenit conștientă de sine în moralitate. De aceea, Hegel discută, în *Philosophie des Rechts*, moralitatea înainte de a trece la etică. Tratând despre moralitate, discută, în secțiunea despre bine și conștiință, formele morale ale răului, ipocriziei, probabilismului, iezuitismului, apelului la propria conștiință, ironiei.[cclxxix] Individul moral e aici individul liber la modul negativ. Acesta e liber pentru că nu e legat de un altul, dar e liber la modul negativ tocmai pentru că nu-și are limita într-un altul. Pentru că abia atunci când individul, fiind într-un altul, e în propriul sine, el e liber cu adevărat: liber la modul pozitiv, liber la modul afirmativ. *Libertatea morală* e, de aceea, *arbitrariul*, e posibilitatea binelui și a răului, și, de aceea, Hegel însuși face în *Philosophie des Rechts*, la p. 184, următoarea observație: *Das Gewissen ist als formelle Subjectivität schlechthin dieß auf dem Sprunge zu seyn, ins Böse umzuschlagen*[cclxxx]. În acest sens, la vechii greci individul nu era nicidecum liber, fiind prizonier al eticii substanțiale; încă nu se concentrase asu-

pra sa, disociindu-se de această relație nemijlocită; încă nu se cunoștea pe sine. Socrate a fost cel care a dus la toate acestea, însă nu în felul sofiștilor, care învățau individul să se limiteze la interesele sale particulare, ci universalizând subiectivitatea; și *în această măsură* e *întemeietorul moralei*. Socrate a validat importanța conștiinței, nu din punct de vedere al sofisticii, ci din punct de vedere speculativ. A ajuns la ființa în sine și pentru sine, ca ființă în sine și pentru sine pentru gândire, ajungând la definiția cunoașterii care înstrăina individul de nemijlocirea în care trăise până atunci. Nu mai era suficient ca individul să acționeze din respect față de lege; trebuia să acționeze de acum la modul conștient, în deplină cunoștință de cauză. Dar aceasta e, după cum vom vedea, o *determinare negativă*; negativă atât în relația sa față de ordinea stabilită cât și față pozitivitatea mai profundă care, speculativă fiind, condiționează la modul negativ.

Faptul se dovedește și în ceea ce privește definiția conceptului de virtute. Hegel rezumă concepția lui Aristotel despre definiția socratică a virtuții; să-l urmărim. La p. 77, citează următoarea afirmație a lui Aristotel: *Socrates hat besser von der Tugend gesprochen, als Pythagoras, aber auch nicht ganz richtig, da er die Tugenden zu einem Wissen* (ἐπιστήμας) *machte. Dieß ist nämlich unmöglich. Denn alles Wissen ist mit einem Grunde* (λόγος) *verbunden, der Grund ist aber nur im Denken; mithin setzt er alle Tugenden in die Einsicht (Erkenntniß). Es widerfährt ihm daher, daß er die alogische – empfindende – Seite der Seele aufhebt: nämlich die Leidenschaft* (πάθος) *und die Sitte* (ἦθος)*.*[cclxxxi] Iar mai apoi numește această critică perfect îndreptățită: *Wir sehen, daß dasjenige, was Aristoteles an der Bestimmung der Tugend bei Socrates vermißt, die Seite der subjectiven Wirklichkeit – heutiges Tages Herz – ist.*[cclxxxii] Ceea ce-i *lipsește* virtuții e așadar o *determinare a ființei*, fie că o înțelegem în raport cu subiectul individual, fie că o vedem realizată, într-un sens

mai înalt, în stat. Însă Socrate a nimicit conștiința de stat nemijlocită, substanțială, fără a ajunge la ideea de stat, drept care virtutea nu poate fi definită decât în acest mod abstract, ea neavându-și realitatea nici în stat, nici în personalitatea împlinită, pe care numai statul o poate crea.[157] La p. 78, Hegel citează din nou o afirmație a lui Aristotel: *Socrates habe einer Seits ganz richtig geforscht, anderer Seits ganz unrichtig. Daß die Tugend Wissenschaft sey, sey unwahr, aber daß sie*

[157] Socrate e îndeobște citat ca model de virtute; Hegel menține la rândul său această concepție, observând la p. 55: *Socrates war ein Musterbild moralischer Tugenden: Weisheit, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Unbeugsamkeit, feste Rechtlichkeit gegen Tyrannen und* δῆμος, *entfernt von Habsucht, Herrschsucht.* * Așa e, fără îndoială; dar însuși calificativul „morale“ pe care Hegel îl atribuie acestor virtuți sugerează că le *lipsea* profunda *seriozitate* pe care orice virtute o dobândește abia când se încadrează într-o totalitate. Cum statul își pierduse importanța pentru Socrate, virtuțile acestuia nu erau virtuți cetățenești, ci virtuți personale, ba erau chiar, mai exact, virtuți experimentale. Individul se situează, liber, deasupra lor, iar dacă Socrate e, din acest motiv, lipsit de frigiditatea care se manifestă ades la severii moraliști, și dacă e cazul să-i dăm dreptate lui Hegel *daß wir uns Socrates durchaus nicht in der Weise von der Litanei der moralischen Tugend zu denken haben*** (p. 56), nu e mai puțin adevărat că toate aceste virtuți nu au realitate, pentru individ, decât *ca experiment*. Individul se plasează, liber, deasupra lor, se poate dispensa de ele când vrea, și dacă n-o face, e pentru că *nu vrea*, iar de vrut, nu vrea pentru că *nu vrea el*, acest fapt neconstituind niciodată o obligație mai profundă pentru el. În acest sens se poate spune că individul nu ia în serios aceste virtuți, cu oricâtă seriozitate le-ar trata; cel puțin în măsura în care nu se neagă faptul că orice exercițiu arbitrar e în mod esențial lipsit de seriozitate, nefiind altceva decât sofistică transpusă în domeniul acțiunii.

* În germană și elină în original: „Socrate a fost un model de virtuți morale: înțelepciune, modestie, cumpătare, stăpânire de sine, simț al dreptății, vitejie, inflexibilitate, simț ferm al echității în fața tiranilor și a poporului, fiind lipsit de cupiditate, de tendințe spre dominare.“ (*PIF*, vol. I, p. 373) (*N.t.*)

** În germană în original: „că nu trebuie să ni-l închipuim nicidecum pe Socrate în felul litaniei despre virtutea morală.“ (*PIF*, vol. I, p. 374) (*N.t.*).

nicht ohne Einsicht (ohne Wissen) sey, darin habe er recht. Er habe die Tugend zum Logos gemacht; wir aber sagen sie ist mit dem Logos.[158] [cclxxxiii] Și această definiție e considerată corectă de către Hegel. Pe de o parte, universalul *începe* odată cu gândul, dar virtutea ca trăsătură de caracter presupune, pe de altă parte, *că omul e astfel*, ceea ce implică inima, temperamentul etc. E așadar vorba de două aspecte: universalul și individualitatea realizatoare [*realiserende*], spiritul real [*den reale Aand*].

Am ajuns din nou într-un punct din care putem vedea în ce sens a avut Socrate o pozitivitate. Ne-am întors, adică, la punctul de care ne îndepărtaserăm discutând modul de predare socratic. Acesta urmărea să pună în evidență universalul în contradicție cu particularul. Prima determinare referitoare la principul socratic e cea majoră, deși e numai formală: conștiința stabilește din ea însăși ce e adevărul (*Cf.*

[158] Afirmația că virtutea e cunoaștere poate fi limpezită, în ceea ce-l privește pe Socrate, și dintr-un alt punct de vedere, dacă ne amintim de cealaltă afirmație, că păcatul e neștiință, presupoziție socratică la care ne-am mai referit în paginile precedente. Presupoziția că virtutea e știință nu cuprinde, anume, doar ce am arătat mai sus, adică o determinare negativă față de etica naturală care în nevinovăția ei nu știe ce face, ci ea implică de asemenea o definiție a *infinitei consecvențe* a binelui, prin care acesta trece, în mișcarea sa abstractă, dincolo de orice determinare a finitudinii. Acest fapt reiese și mai limpede din afirmația că păcatul e neștiință, întrucât aceasta presupune că păcatul e *inconsecvență*. Păcatul se oprește undeva, se detașează și nu rămâne în infinitatea proprie binelui. Desprinzându-se de etica infinită, virtutea definită ca știință ia o formă ideală, care corespunde infinității ideale a binelui. În etica substanțială, virtutea e limitată în fiecare clipă, în etica idealității virtutea se știe cuprinsă în infinitatea binelui, știind că se află în acea infinitate în care binele e conștient că se află. Dar toate acestea sunt totuși doar definiții *negative abstracte* atâta timp cât ne oprim la simpla definiție a cunoașterii, chiar dacă e vorba de negativitatea infinită absolută. Că păcatul e neștiință și inconsecvență e adevărat doar dintr-un punct de vedere metafizic cu totul abstract, care privește totul numai din perspectiva infinitei consecvențe din sine.

p. 71). Acesta e *principiul libertății subiective*, care presupune că purtăm în noi conștiința. Astfel apare universalul. Dar universalul are o latură pozitivă și una negativă. (*Cf.* p. 79). Vom vedea acum în ce măsură a reușit Hegel să demonstreze prezența unei laturi pozitive a concepției lui Socrate despre universal și dacă nu cumva e cazul să ne întoarcem mai degrabă la o observație hegeliană (p. 70) care, printr-un soi de titlu — *Dieß ist kurz die Manier — (und die Philosophie) — des Socrates*[cclxxxiv] —, își proclamă deosebita importanță. Hegel adaugă apoi: *Es scheint, als hätten wir noch nicht viel von der socratischen Philosophie dargelegt, indem wir uns nur an das Princip gehalten haben; dieß ist aber die Hauptsache, daß das Bewußtseyn des Socrates selbst erst zu diesem Abstracten gekommen ist. Das* Gute *ist das Allgemeine... Es ist ein in sich concretes Princip, das aber in seiner concreten Bestimmung noch nicht dargestellt ist; und in dieser abstracten Haltung liegt der Mangel des socratischen Princips. Affirmatives läßt sich* nicht *angeben; denn es hat keine weitere Entwickelung.*[cclxxxv] În comparație cu sofiștii, Socrate a făcut un imens pas înainte, ajungând la binele în sine și pentru sine. Sofiștii se opriseră la infinita refracție a binelui în multitudinea utilului și avantajosului. Însă, atenție: Socrate doar a ajuns la acest bine; el n-a pornit de acolo mai departe. Așadar, universalul are o latură pozitivă și una negativă. Realitatea [*Realitet*] eticii începuse să se clatine; ea a devenit conștientă de acest fapt odată cu Socrate. Socrate a înălțat etica la nivelul conștiinței, dar a face asta înseamnă a conduce la conștiința faptului că moravurile, legile etice, în chiar precizia, nemijlocirea lor, se clatină ; aceasta *ist die Macht des Begriffs, welche dieß unmittelbare Seyn und Gelten derselben, die Heiligkeit ihres Ansichseyns aufhebt.*[cclxxxvi] Ca exemplu pentru faptul că universalul avea, la Socrate, o latură pozitivă (*er zeigte ihnen* [tinerilor] *das Gute und Wahre in dem Bestimmten, in das er zurückging, da er es nicht bei dem bloß Abstracten bewenden lassen*

wollte[cclxxxvii]). Hegel citează convorbirea lui Socrate cu sofistul Hippias (Xenofon, *Mem*. IV, 4, §12–16, §25). Aici, Socrate afirmă că drept e cel care respectă legile, respingând obiecția că legile nu sunt ceva absolut, întrucât poporul și cei ce guvernează le schimbă adesea, prin analogia cu cei care duc un război, și care totuși încheie apoi iarăși pace. În general, susține aici că statul cel mai bun și mai fericit e cel ai cărui cetățeni au aceeași opinie și respectă legile. În acest punct, Hegel vede un conținut afirmativ. Dar motivul pentru care Socrate prezintă aici ceva afirmativ e că *nu-și duce până la capăt punctul de vedere*, neîndreptându-se spre binele în sine și pentru sine, la care ajunge însă de fapt. El lasă ordinea prestabilită să persiste, astfel încât nu e vorba, aici, de pozitivitatea care urmează infinitei lui negații, ci de o pozitivitate care o precede. Socrate depășește totuși prin această mișcare nemijlocirea elinității, întrucât cuprinde legile în reflecție, scoțându-le astfel din nemjlocirea lor; această mișcare e totuși doar simulată, și nicidecum autentica mișcare socratică. Pozitivitatea de care e vorba aici nu ne poate așadar da un răspuns concludent la întrebarea dacă Socrate a susținut ceva pozitiv, sau dacă universalul a devenit pentru el, în vreo măsură, concret. Hegel a simțit și el acest lucru, după cum reiese din observațiile lui de la mijlocul p. 79, din p. 81 jos și p. 82 sus. El aduce acum, de asemeni, exemple pentru latura negativă, și întrucât am văzut că latura pozitivă nu era pozitivă în același sens în care cealaltă era negativă, reiese că Socrate a susținut *universalul doar ca negativitate*. Hegel citează un exemplu din Xenofon, adăugând (p. 83) : *Hier sehen wir die negative Seite, daß Socrates das wankend macht, was der Vorstellung sonst fest war. Nicht lügen, nicht betrügen, nicht rauben gilt in der unbefangegen Vorstellung für recht – dieß ist ihr das Feste; aber durch die Vergleichung dieses für fest Gehaltenen mit Anderem, das ihr ebenso fest als wahr gilt, zeigt sich, daß sie sich widersprechen, — und jenes Feste wird wankend – es gilt nicht mehr für*

fest. Das Positive, was Socrates an die Stelle des Festen setzt, ist eines Theils im Gegensatze wider dieses, den Gesetzen zu gehorchen: wir sehen ganz das Allgemeine, Unbestimmte, und „den Gesetzen gehorchen" versteht nun jeder, der dieß hört, eben die Gesetze ausgedrückt, wie die allgemeine Vorstellung derselben sch bewußt ist, nicht lügen, nicht betrügen; aber diese Gesetze sind eben dieß, daß sie so im Allgemeinen Lügen, Betrügen, Rauben als Unrecht aufstellen – Bestimmungen, die für den Begriff nicht aushalten." P. 85: *„Hier sehen wir das Allgemeine so bestimmt, realisirt: allgemeines Nennen der Gesetze; in Wahrheit aber, da diese schwindenden Momente sind: das unbestimmte Allgemeine, und* den Mangel *seiner Unbestimmtheit* noch nicht *ergänzt.*[cclxxxviii] Apoi, Hegel arată (v. pp. 90 sus și urm.) *wie dem Socrates selbst das Realisirende des Allgemeinen erschien.*[cclxxxix] Aici, subiectul se vădește a fi cel decisiv, ca unul care se autodetermină arbitrar în el însuși. Dar limita pe care o capătă astfel universalul e una impusă de subiect în fiecare clipă, în mod arbitrar. Numai în sistemul total al realității e cu putință ca îngrădirea aceasta a universalului să fie stabilă și nu întâmplătoare, iar universalul să fie recunoscut în determinarea sa. Însă acest sistem total lipsește la Socrate. Socrate a negat statul, dar n-a revenit la stat în forma superioară în care infinitatea pe care Socrate o revendica la modul negativ e afirmată.

Vedem așadar că Socrate poate fi foarte bine considerat *fondatorul moralei* în sensul propus de Hegel, *punctul său de vedere* rămânând, cu toate acestea, *ironia.* Subiectului moral, adică liber la modul negativ, îi corespunde binele ca îndatorire, când binele e conceput ca negativitate infinită. Individul moral nu poate niciodată realiza binele, abia subiectul liber la modul pozitiv poate avea binele ca pozitivitate infinită, ca îndatorire, și poate să îl realizeze. Dacă suntem dispuși să acceptăm acea însușire a ironiei pe care Hegel o subliniază atât de des, anume, că ironia *nu ia* nimic

în serios, ea poate fi susținută și în ceea ce privește subiectul liber la modul negativ; pentru că el nu ia în serios nici chiar virtuțile pe care le practică ; presupunând, evident — – fapt cu care Hegel ar fi desigur de acord — că adevărata seriozitate e posibilă doar în cadrul unui întreg în care subiectul nu ia în fiecare clipă, la modul arbitrar, hotărârea de a-și continua experimentul, ci simte că are o misiune, nu una pe care a stabilit-o el însuși, ci una care i s-a impus.[159]

Propunându-și să arate că Socrate e fondatorul moralei, Hegel se concentrează în mod *unilateral* asupra acestui punct. El vrea să revendice pentru Socrate *ideea de bine*, însă intră în încurcătură când e vorba să arate *cum* a conceput Socrate binele. Adevărata dificultate a concepției hegeliene despre Socrate provine în fond din faptul că Hegel încearcă mereu să arate cum a conceput acesta binele; partea ei mai puțin corectă provine, pe câte pot vedea, din neurmarea cursului curentului din viața lui Socrate. Mișcarea lui Socrate tinde spre atingerea binelui. Însemnătatea sa din punct de vedere al istoriei universale constă în faptul de a se fi îndreptat spre bine (nu de a fi ajuns la el vreodată, definitiv). Însemnătatea sa față de contemporani constă în faptul de a-i fi condus într-acolo. Nu vreau să spun prin asta că ar fi ajuns oarecum la bine spre sfârșitul vieții sale, ci că însăși viața sa consta într-o perpetuă ajungere la bine și în a-i face pe alții să ajungă acolo. În aceeași măsură se îndrepta mereu spre adevăr, adică spre adevărul în sine și pentru sine, spre frumos, adică spre frumosul în sine și pentru sine, și în general, spre ceea ce e în sine și pentru sine, fiind în sine și pentru sine pentru gândire. Ajungea mereu la acestea, era

[159] În *Republica* lui Platon, binelui îi corespunde dialectica (tot astfel cum frumosului îi corespunde iubirea). De aceea, Aristotel are perfectă dreptate când neagă faptul că Socrate ar fi avut o dialectică. Pentru că lui Socrate îi lipsea acea dialectică în stare să lase contradicțiile să persiste, însă tocmai această dialectică e necesară pentru ca binele să se manifeste ca pozitivitate infinită.

mereu pe cale să ajungă la ele. De aceea nu moraliza doar, ci făcea manifest ceea ce era în sine și pentru sine, desprinzându-l din determinarea multiplicității. Vorbea cu artiștii despre frumos, făcând frumosul în sine și pentru sine să-și croiască o cale (*via negationis*) dincolo de determinările de până atunci ale ființei sale, în care fusese cuprins. La fel proceda și în privința adevărului. Și n-o făcea odată pentru totdeauna, ci proceda astfel cu fiecare interlocutor în parte. Începea de unde se nimerea, fiind îndată gata să verifice încărcătura[ccxc] fiecăruia. Dar îndată ce-l trecuse pe unul dincolo, se întorcea numaidecât înapoi. Nici o realitate nu-i putea rezista, dar ceea ce se arăta dincolo era *idealitatea* sugerată evanescent, în cele mai slabe contururi ale sale, adică sub forma infinitei abstracțiuni. Așa cum Caron trecea oamenii de la a vieții plenitudine la împărăția de jos a umbrelor, punându-i, spre a nu îngreuna luntrea, pe călători să se despartă de multiplele determinări ale vieții concrete, de titluri, valori, purpură, vorbe mari, tristeți, îngrijorări etc., până nu rămânea decât omul pur și simplu, la fel trecea și Socrate oamenii, în luntre, de la realitate la idealitate, iar infinitatea ideală, ca negativitate infinită, era neantul în care el făcea să dispară întreaga multitudine a vieții. Cum Socrate făcea mereu manifest ceea ce era în sine și pentru sine, s-ar putea crede că în privința asta măcar era serios; dar tocmai pentru că doar ajungea la ceea ce era în sine și pentru sine, acesta rămânând pentru el abstracțiune infinită, Socrate nu deținea absolutul decât sub forma nimicului. Realitatea *devenea*, prin intermediul absolutului, *nimic*, dar *absolutul era* la rândul său *nimicul*. Însă pentru a-l menține pe Socrate în acest punct, pentru a nu uita niciodată că executarea acestei mișcări, în fiecare clipă, era însuși conținutul vieții sale, trebuie să ne amintim de însemnătatea lui ca *misionar divin*. Hegel n-a dat atenție acestei misiuni divine, cu toate că Socrate însuși îi acordă multă importanță. Și dacă unii sunt încă tentați să îi atribuie mai mult, această tendință se da-

torează incapacității de a vedea că personalitățile importante din punct de vedere al istoriei lumii sunt mari tocmai datorită faptului că viața lor aparține lumii, și că, într-un fel, nu au nimic pentru sine. Dar tocmai de aceea, lumea are cu atât mai mult să le mulțumească.

În descrierea hegeliană a metodei lui Socrate, două sunt formele care devin cu precădere obiectul discuției: *ironia* lui Socrate și *maieutica* lui. Spațiul acordat de Hegel ironiei dovedește îndeajuns că el vede în ironia socratică mai ales un moment controlat, un mod de-a avea de-a face cu oamenii, fapt confirmat de altfel și de afirmații explicite. Vom cerceta acum în ce fel trebuie înțeles acest lucru, și în ce măsură are Hegel dreptate în această privință. Dar cu asta, trec la cea de-a doua parte a lucrării, anume : conceptul de ironie.

Partea a II-a

DESPRE CONCEPTUL DE IRONIE

Introducere

Obiectul acestei părți a cercetării a fost stabilit de fapt, într-un anumit grad, în partea precedentă, în masura în care aceasta a facut să apară un aspect al conceptului sub forma contemplației. De aceea, în precedenta parte nu am presupus conceptul, cât l-am lăsat să se înfiripeze, încercând să mă orientez în domeniul fenomenului. Am găsit astfel o mărime necunoscută, un *punct de vedere* care s-a dovedit, ca atare, *specific pentru Socrate*. Am numit acest punct de vedere ironie; dar denumirea respectivă e în prima parte mai puțin importantă; acolo m-a preocupat mai ales să nu pierd din vedere nici un element, nici o trăsătură, astfel încât toate elementele și trăsăturile să se adune într-o totalitate. În ce măsură acest punct de vedere e ironie se va vădi abia acum, când voi ajunge cu dezvoltarea conceptului într-un moment în care va trebui să se potrivească și Socrate, dacă punctul său de vedere a fost cu adevărat ironie. Însă așa cum în prima parte a lucrarii n-am avut de a face decât cu Socrate, tot așa în dezvoltarea conceptului se va vădi în ce sens reprezintă Socrate un moment al respectivei dezvoltări; cu alte cuvinte, se va vădi dacă *s-a epuizat cu totul* conceptul de ironie la Socrate, sau dacă mai sunt și *alte* moduri de apariție care trebuie luate în considerație, înainte de a spune că respectivul concept a fost pe deplin înțeles. Așa încât, la fel cum, în prima parte, conceptul a plutit mereu în fundal, însă cu o puternică tendință de a prinde formă în fenomen, tot astfel manifestarea fenomenală a conceptului, ca o continuă posibilitate

a lui de a se stabili între noi, va întovărăși discuția în această parte a lucrării. Cele două elemente sunt de nedespărțit, fiindcă dacă n-ar fi conceptul în fenomen (sau, mai bine zis, dacă fenomenul n-ar fi mai întâi inteligibil și real prin concept), și dacă fenomenul n-ar fi în concept (sau, mai bine zis, dacă n-ar fi conceptul mai întâi inteligibil și real prin fenomen), orice cunoaștere ar fi imposibilă, deoarece în primul caz ar lipsi adevărul, iar în al doilea, realitatea.

Acum, dacă ironia e o calitate a subiectivității, vom observa îndată că sunt *necesare două forme de manifestare* ale acestui concept; și realitatea le-a dat, într-adevar, câte un nume. Prima formă e, desigur, cea în care *subiectivitatea, pentru prima oară* în istoria lumii, își afirmă drepturile. Aici îl avem pe Socrate, adica ni se arată, astfel, unde să căutăm conceptul în manifestarea sa istorică. Dar odată intrată în lume, subiectivitatea nu a dispărut fără urmă, lumea nu s-a scufundat înapoi în precedenta ei formă de dezvoltare; dimpotrivă, ce a fost vechi a dispărut și totul a devenit nou. Pentru ca un nou mod de ironie să poată acum să apară, el trebuie să rezulte din afirmarea subiectivității într-o formă și mai înaltă. Trebuie să fie *subiectivitate la puterea a doua*, subiectivitate a subiectivității, corespunzând unei reflecții a reflecției. Cu aceasta suntem din nou orientați către istoria lumii, îndreptându-ne atenția asupra dezvoltării pe care filozofia modernă a atins-o prin Kant și care a fost completată prin Fichte, și mai departe, din nou, către punctele de vedere care, după Fichte, au căutat să impună subiectivitatea la puterea a doua. Realitatea arată că lucrurile se leagă, fiindcă reîntâlnim ironia. Dar întrucât aceasta poziție este cea a unei conștiințe potențat subiective, rezultă că ea devine în mod clar și hotărât conștientă de faptul că exprimă ironia ca punct de vedere. Acest lucru s-a și întâmplat odata cu Friedrich Schlegel[i], care a căutat să o afirme față de realitate, cu Tieck[ii], care a încercat să o afirme în poezie, cu Solger[iii], devenit conștient de ea din punct de vedere estetic

și filozofic. În fine, ironia și-a găsit nașul odata cu Hegel[iv]. Dacă prima formă de ironie n-a fost combătută, ci *calmată* prin faptul că subiectivitatea *și-a dobândit dreptul*, împotriva celei de-a doua forme de ironie s-a luptat până la a fi *nimicită*, întrucât, nefiind îndreptățită, își putea obține *dreptul* doar prin propria anulare.

Dacă prin observațiile acestea ne-am orientat în istoria conceptului, nu înseamnă și că interpretarea acestui concept, în măsura în care se întemeiază și se sprijină pe dezvoltările anterioare, nu e legată de dificultăți. În cazul în care căutăm o completă și coerentă *evoluție a acestui concept*, se vădește îndată că el are o istorie ciudată, sau că mai degrabă nu are *nici o* istorie. În perioada de după Fichte, când era deosebit de prezent, îl găsim menționat necontenit, sugerat necontenit, presupus necontenit. Dar cine caută o evoluție clară, degeaba caută. Solger[1] se plânge că A.W. v. Schlegel pomenește

[1] *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel herausgegeben von Tieck und Fr. v. Raumer*, vol. 2, p. 514 (într-o critică a prelegerilor lui Schlegel): *Es war dem Rec. höchst auffallend, der Ironie, in welcher er den wahren Mittelpunkt der ganzen dramatischen Kunst erkennt, so daß sie auch beim philosophischen Dialog, wenn er einigermaßen dramatisch seyn soll, nicht zu entbehren ist, in dem ganzen Werke nur Einmal erwähnt zu finden, Th. II Abth. 2, S.72, und noch dazu um ihr alle Einmischung in das eigentliche Tragische zu untersagen; und doch erinnert er sich an frühere Aeußerungen des Verfassers, welche sich an diese Ideen wenigstens sehr anzunähern schienen. Die Ironie ist aber auch das gerade Gegentheil jener Ansicht des Lebens, in welcher Ernst und Scherz, wie sie der Verfasser annimmt, wurzeln.**

* În germană în orginal: „*Operele postume și corespondența lui Solger,* editate de Tieck și Fr. Von Raumer, vol. II., p. 519: „Ca recenzent, mi-a sărit în ochi faptul că ironia, în care autorul vede adevăratul miez al întregii arte dramatice, și care deci nu poate lipsi nici din dialogul filozofic, dacă e să fie cât de cât dramatic, e pomenită o singură dată în întreaga operă (Partea a II-a, Secțiunea a II-a, p. 272), și încă pomenită tocmai pentru a i se interzice orice amestec în autenticul tragic; și cu toate acestea, îmi amintesc de niște remarci ale autorului care păreau, cel puțin, să se apropie foarte mult de aceste idei. Ironia e însă exact opusul acelei concepții despre viață în care își au rădăcina seriozitatea și gluma, așa cum

ironia numai în treacăt în ale sale *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*[v] unde ne-am aștepta mai mult ca oriunde să găsim informația adecvată. Hegel[2] se plânge că la fel ar fi cu Solger și nu altfel cu Tieck. Încât dacă toți se plâng, de ce nu m-aș plânge și eu ? Mă plâng că e exact pe dos la Hegel. În toate acele puncte ale sistemelor sale unde ar fi fost de așteptat o dezvoltare a ironiei, o găsim pomenită; dacă am tipări totul laolaltă, s-ar vădi că nu-i puțin ce spune despre ironie, dar dacă luăm lucrurile altfel, nu e nici prea mult, întrucât spune despre ea aproape același lucru în toate punctele. De adăugat la asta că își îndreaptă atacul împotriva ideilor disparate și adesea diferite legate de cuvântul „ironie", rezultatul fiind că, deoarece nu folosește constant același limbaj, polemica sa nu e mereu clară. Dar sunt departe de a avea dreptul a mă plânge de Hegel în sensul în care se plânge el de predecesori. Există, cu deosebire, observații pertinente în recenzia la scrierile postume ale lui Solger, în

---

le presupune autorul." Citat din *Beurtheilung der Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* (*Recenzie la Prelegerile despre arta și literatura dramatică*), comentariul lui Solger la prelegerile lui A.W. Schlegel. (*N.t.*)

[2] *Hegels Werke,* vol. 16, p. 492 (într-o recenzie la scrierile postume ale lui Solger): *Dasselbe ist Solger'n begegnet; in den spekulativen Expositionen der höchsten Idee, die er in der oben angeführten Abhandlung mit dem innersten Geistesernste giebt,* erwähnt *er der Ironie* gar nicht, *sie, welche mit der Begeisterung auf's Innigste vereint, und in deren Tiefe Kunst, Religion und Philosophie identisch seyen. Gerade dort, hätte man geglaubt, müsse der Ort seyn, wo man in's Klare gesetzt finden werde, was es denn mit dem vornehmen Geheimnisse, dem großen Unbekannten – der Ironie – für eine philosophische Bewandtnis habe.* * În privința lui Tieck, v. aceeași sursă.

* În germană în original: „Același lucru s-a întâmplat cu Solger; în expunerile speculative ale celei mai înalte idei, care în studiul menționat mai sus e prezentată cu cea mai mare seriozitate a spiritului, *nici nu pomenește* ironia, acea ironie aflată în cea mai adâncă uniune cu entuziasmul, și în a cărei profunzime arta, religia și filozofia ar fi identice. Or, tocmai acolo s-ar fi crezut că poate fi găsită limpede o lămurire filozofică a alesei taine, a marii necunoscute — ironia." (*N.t.*)

volumul al 16-lea din operele complete. Chiar dacă prezentarea și caracterizarea punctelor de vedere negative (expresia *loquere, ut videam te*[vi] fiind deosebit de potrivită pentru caracterizarea acestora) nu sunt totdeauna atât de exhaustive și bogate în conținut pe cât le-am putea dori, Hegel știe cu atât mai bine să le stăpânească, încât pozitivitatea pe care o afirmă contribuie indirect la caracterizarea lor. Dacă frații Schlegel și Tieck și-au atins maxima importanță cu ocazia polemicii prin care anihilau o dezvoltare anterioară, astfel încât, tocmai de aceea, punctul lor de vedere e oarecum risipit, întrucât n-au câștigat o bătălie principală, ci o mulțime de ciocniri mărunte, Hegel are, în schimb, importanță absolută din cauză că a învins, prin intermediul concepției sale totale pozitive, reținerea polemică, unde, precum pentru fecioria reginei Brunhilda[vii], era nevoie de un soț mai mult decât obișnuit, de un Sigurd care să o învingă. La Jean Paul[viii] ironia e, de asemenea, frecvent pomenită; el menționează câte ceva despre ea în *Estetica* sa, dar fără autoritate filozofică sau pur estetică. Ca estetician, vorbește mai degrabă dintr-o bogată experiență estetică, în loc să-și justifice punctul de vedere estetic. Ironia, umorul, toanele par să fie pentru el limbaje diferite, iar descrierea sa se limitează la a exprima același gând ironic, umoristic, în limbajul toanelor, cam la fel cum face, uneori, Franz Baader,[ix] care, după ce dă o caracterizare a câtorva propoziții mistice, o traduce apoi în limbaj mistic.

Întrucât conceptul de ironie a dobândit astfel deseori *un înțeles diferit*, e esențial să n-ajungem să-l folosim, cu sau fără știință, în mod arbitrar, și e esențial să vedem dacă, folosind sensul său din limbajul obișnuit, diferitele semnificații dobândite de el de-a lungul timpului i se potrivesc toate.

Considerații orientative

A fost o vreme, nu prea demult, când și aici se putea avea succes cu *un pic de ironie*, care acoperea orice alte lipsuri și ajuta la o relativ respectabilă trecere prin lume, dând aparența de persoană cultă, cu perspectivă asupra vieții și înțelegere a lumii — persoană înfățișată inițiaților ca aparținând unei extinse francmasonerii intelectuale. Se mai întâmplă să întâlnim uneori câte un reprezentant al acestei epoci dispărute, cineva care și-a păstrat surâsul fin, cu subînțelesuri, dezvăluind, ambiguu, parcă atâtea, având încă acel aer de curtean intelectual care-i adusese avere în tinerețe, pe care își întemeiase apoi viitorul, în nădejdea că o să biruiască lumea[x]. Ah, dar ce dezamăgire! În zadar mai caută cercetătorul său ochi un suflet semen, iar dacă zilele sale de glorie nu le-ar fi rămas încă unora proaspete în memorie, expresia chipului său ar părea o neînțeleasă hieroglifă vremii în care trăiește ca străin și venetic[xi]. Epoca noastră cere mai mult; cere, dacă nu patos înalt, măcar *patos rostit în gura mare*; dacă nu speculație, măcar concluzie, dacă nu adevăr, măcar putere de convingere, dacă nu integritate, măcar asigurări că ar fi așa, dacă nu sentiment, măcar vorbe mari despre asta. Își pune amprenta pe cu totul altfel de chipuri privilegiate. Nu îngăduie gurii să se închidă încăpățânată sau buzei de sus să se strâmbe aluziv, ci poruncește gurii să stea deschisă, fiindcă, într-adevăr, cum ar fi de închipuit un patriot adevărat și autentic care să nu țină discursuri, sau chipul dogmatic al unui gânditor profund fără o gură cu care

să poată înghiți toată lumea, un virtuoz al cornului abundenței cuvintelor vii fără ditamai gura căscată? Nu îngăduie nimănui să stea locului, adâncit în gânduri; însuși mersul încet dă deja de bănuit; și într-adevăr cine ar accepta așa ceva în clipele agitate în care trăim, în acest timp fatidic despre care toți au căzut de acord că poartă drept rod extraordinarul? În acest timp care urăște izolarea — și chiar așa, cum ar putea îndura măcar ca vreun om să aibă disperata idee de a străbate viața singuratec —, în acest timp care, mână-n mână și braț la braț (precum calfele pornite la drum sau soldații), trăiește doar pentru ideea de comunitate?[3] [xii]

Însă chiar dacă ironia e departe de a fi specifică epocii în care trăim, nu înseamnă *defel* că ironia ar fi *dispărut de tot*. Vremea noastră nu e prielnică nici îndoielii, și totuși au rămas destule manifestări ale dubitației în care îndoiala să poată fi studiată ca atare, chiar dacă există o deosebire calitativă între îndoiala speculativă și cea comună, față de un lucru sau altul. De exemplu, în retorică apare deseori o figură de stil numită ironie, definită ca spunere a contrariului a ceea ce gândești. Aici avem de-a face o însușire care se întâlnește la orice ironie — anume, că *fenomenul nu este esența, ci opusul* esenței. Când vorbesc, gândul și sensul reprezintă esența, iar cuvântul, fenomenul. Aceste două elemente sunt absolut necesare și în acest sens a spus Platon că orice gând e rostire[xiii]. Adevărul cere identitatea lor, fiindcă dacă aș fi avut gândul fără cuvânt, n-aș fi avut gândul; iar dacă aș fi avut cuvântul fără gând, n-aș fi avut cuvântul — după cum cineva nu poate spune despre copii sau oameni ieșiți din minți că vorbesc. Dacă observ acum subiectul vorbitor, am aici din nou de-a face cu o trăsătură caracteristică oricărei ironii, anume că *subiectul* este *negativ liber*. Atunci când sunt conștient, în timp ce vorbesc, că spun ceea

[3] Spusele mele nu au nicicum drept scop nerecunoașterea sau minimalizarea tendințelor serioase ale epocii, însă ar fi de dorit ca seriozitatea ei să fie mai serioasă.

ce vreau să spun și că vorbele pe care le-am rostit exprimă înțelesul potrivit, când asum că persoana căreia îi vorbesc îmi înțelege pe deplin părerea, atunci sunt legat de spusă, adică sunt liber pozitiv în ea. Aici se potrivește versul antic: *semel emissum volat irrevocabile verbum*.[xiv] Sunt legat și față de mine însumi și nu mă pot elibera în orice clipă aș vrea. Însă dacă spusa mea nu e și ceea ce cred, ba e chiar opusul înțelesului dat de mine, atunci sunt liber și față de alții, și față de mine.

Figura de stil a ironiei se autoanulează însă prin faptul că vorbitorul presupune că e înțeles de ascultători și astfel, prin negarea fenomenului imediat, esența intră în identitate cu fenomenul. Dacă se întâmplă uneori ca un astfel de discurs ironic să nu fie înțeles, nu e vina oratorului, decât în măsura în care s-a pretat la a avea de-a face cu un ipochimen atât de viclean cum e ironia, căreia îi place să-i ia peste picior atât pe prieteni, cât și pe dușmani. Despre o astfel de întorsătură ironică a discursului se spune deseori: seriozitatea asta nu-i serioasă. Expresia e atât de serioasă, că te sperii, dar ascultătorul știutor împărtășește secretul ascuns aici. Însă tocmai datorită acestui fapt, ironia e din nou anulată. A spune ceva serios fără a-l lua în serios reprezintă cea mai obișnuită formă a ironiei. A doua formă, zicerea în glumă, în derâdere, a unui lucru luat de fapt în serios, apare mai rar.[4] Dar cum am spus înainte, figura de stil ironică se autoanulează, e ca o ghicitoare căreia i se dă răspunsul în aceeași clipă.

---

[4] Așa ceva apare cel mai frecvent în legătură cu o anumită disperare, și e de găsit deseori la umoriști, de exemplu când Heine cugetă batjocoritor care e mai rea, o durere de măsea sau o conștiință încărcată, și declară că prima.*

* Poetul Heinrich Heine (1797–1857), autor, printre altele, al lucrării critic-ironice față de romantism *Die romantische Schule* (*Școala romantică*, 1836), face această observație în scrisorile *Über die französische Bühne* (*Despre teatrul francez*, 1837). (*N.t.*)

Procedeul ironic mai are o caracteristică proprie oricărei ironii, *un anumit aer de superioritate* care decurge din faptul că nu vrea să fie înțeles imediat, chiar dacă vrea să fie înțeles, ceea ce-l face să se uite de sus la vorbirea simplă și directă, pe care oricine o pricepe îndată; călătorește, ca să zicem așa, într-un distins incognito, și din locul său de la înălțime privește compătimitor vorbirea obișnuită, pedestră. În viața de zi cu zi, procedeul ironic apare mai ales în cercurile înalte, fiind un prerogativ din aceeași categorie cu *bon ton*-ul care pretinde surâsul față de nevinovăție și considerarea virtuții ca mărginire, chiar dacă se crede în ea într-o anumită măsură.

Aceste cercuri înalte (înțelese astfel, desigur, după ranguri spirituale) vorbesc ironic spre a nu fi înțelese de vulg, așa cum regii și prinții vorbesc franțuzește, și din acest punct de vedere ironia se află în primejdia de a se izola, nedorind a fi înțeleasă de lumea obișnuită. În asemenea caz, ironia nu se autoanulează. Mai mult, e doar o formă secundară de infatuare ironică, doritoare să aibă martori pentru a ieși în evidență și a se asigura și autojustifica, după cum e și o inconsecvență, ironia având în comun cu orice punct de vedere negativ faptul că încearcă să facă din starea sa, izolată conform conceptului său, o societate, iar dacă nu se poate ridica la o idee a comunității, încearcă să se realizeze într-un fel de bisericuțe. De aceea, în coteria ironicilor e tot atâta unitate socială, câtă sinceritate în cinstea unei bande de hoți. Dar să lăsăm acest fel de ironie care se deschide doar către conjurați, și, privind ironia în raport cu neinițiații, cu aceia împotriva cărora e îndreptată polemica, cu existența pe care o interpretează ironic, să observăm că are *două moduri* de exprimare. Ironistul se identifică în chiar prostul obicei pe care vrea să-l combată, sau se așază exact la polul opus, dar, desigur, totdeauna în așa fel încât să fie conștient că reprezintă opusul a ceea ce îmbrățișează și să se amuze de acest contrast.

Când e vorba de o știință umflată ridicol, care se pricepe la toate, se potrivește, din punct de vedere ironic, *intrarea în joc*, căderea în admirația acestei științe, impulsionarea ei cu aplauze jubilative pentru a o vedea urcând din ce în ce mai mult spre o treaptă tot mai înaltă și mai înaltă de sminteală, cu toate că ironistul e conștient de dedesubtul gol și lipsit de conținut. Față de un entuziasm fad și inept e indicată, din punct de vedere ironic, exagerarea, supradimensionarea cu proslăvitoare jubilație și laudă, deși ironistul e conștient că respectivul entuziasm e cea mai mare prostie din lume. Cu cât îi reușește mai bine ironistului tragerea pe sfoară, cu cât păcălește mai tare, cu atât mai bine se distrează. Dar plăcerea asta e doar pentru sine și provine din faptul că nimeni nu-i observă păcăleala. E o formă de ironie care apare doar rareori, cu toate că e la fel de profundă și ușor de realizat ca ironia care apare în forma unei opoziții. La scară mică apare utilizată împotriva unei persoane cu o idee fixă, împotriva unuia care își închipuie că e frumos, sau că are favoriți deosebit de arătoși, care-și închipuie că are haz sau care a spus odată o poantă pe care nu mai încetează s-o repete, sau împotriva unuia care n-a știut decât un singur lucru în viață, o întâmplare la care se tot întoarce și pe care o tot povestește, numai să apese cineva pe buton etc. În toate aceste cazuri plăcerea ironistului *e să dea aparența că e chiar el prins* în capcana în care a căzut celălalt. E una din marile distracții ale ironistului să găsească peste tot părți slabe, și cu cât e mai remarcabilă persoana la care se află, cu atât mai mult se bucură s-o ducă de nas, s-o joace pe degete, chiar dacă aceea nu observă, încât acea persoană remarcabilă ajunge să fie în anumite momente pentru ironist precum o păpușă cu sfori, o marionetă din bucăți pe care o mișcă în ce fel vrea, după cum trage sforile. În mod ciudat, părțile slabe ale omului, mai mult decât cele bune, ajung să fie figuri sonore[xv] care devin tot mai vizibile când sunt făcute să vibreze cum trebuie, par să

aibă o necesitate naturală, intrinsecă, în timp ce părțile bune, oricât ai avea grijă, par să sufere adeseori de inconsecvențe.

Dar, pe de altă parte, e la fel de caracteristic pentru ironie să apară într-o situație antitetică. Față de un surplus de înțelepciune să pari cât se poate de neștiutor, de stupid, de Popa Prostul[xvi] , și totuși mereu aparent gata să mai înveți ceva și mereu binevoitor, încât arendașii înțelepciunii să te îngăduie cu plăcere pe rodnicele lor pășuni; față de un entuziasm sentimental, suspinător, să fii prea *mărginit* pentru a realiza sublimul care-i entuziasmează pe alții, și totuși trădând mereu o bunăvoință care tare ar vrea să priceapă ceea ce până atunci îi fusese enigmă — toate acestea sunt expresii normale ale ironiei. Cu cât pare mai naiv în prostia sa, cu cât pare mai autentică strădania sa cinstită și onestă, cu atât mai bine se distrează ironistul. Așa încât ironie poate să fie în aceeași măsură a pretinde că știi, când știi că nu știi, ca și a pretinde că nu știi, când știi că știi. — Într-adevăr, ironia se poate manifesta într-un mod mai indirect prin antiteză dacă alege omul cel mai simplu, mai prost, nu ca să-și bată joc de el, ci ca să-i rușineze pe înțelepți.[xvii]

În toate aceste cazuri ironia se manifestă ca o înțelegere a lumii, ca la acela care încearcă să mistifice lumea nu pentru a rămâne el ascuns, ci pentru a-i face pe alții să se dezvăluie. Dar ironia se mai poate vădi când ironistul încearcă să păcălească lumea în privința sa. În epoca noastră, în care situația socială burgheză face practic imposibilă orice *iubire tainică*, când orașul și vecinătatea au și răspândit strigările de multe ori din amvon despre fericita pereche, înainte ca preotul s-o facă o singură dată; în epoca noastră, în care viața socială s-ar simți privată de unul din drepturile sale cele mai prețioase, dacă n-ar avea puterea de a lega nodul iubirii sau de a spune (la propria cerere, nu la a preotului) multe împotriva ei, rezultatul fiind că o poveste de dragoste e mai întâi validată de opinia publică, iar o relație în care se intră fără știrea orașului aproape că n-are sorți de valabilitate sau

e privită cel puțin ca o rușinoasă intruziune în drepturi, așa cum sinuciderea e văzută de cioclu ca o nepermisă strecurare afară din lume[xviii] — în epoca noastră, zic, e uneori nevoie ca omul să mai tragă pe sfoară, dacă nu vrea ca orașul să își asume onorabila îndatorire de a propune căsătoria în numele lui, așa încât tot ce i-ar mai rămâne de făcut ar fi să se prezinte cu înfățișarea convențională a unui pretendent, *ad modum*[xix] Peder Erik Madsen[xx], purtând mănuși albe și în mână cu schița planului său de viață, împreună cu alte farmece și amulete (dintre care să nu lipsească un cât mai respectabil *aide-mémoire*) care să fie folosite în asaltul final. Dacă sunt deci circumstanțe exterioare care fac necesară o anumită tăinuire, atunci mistificarea folosită e mai mult sau mai puțin *prefăcătorie*. Dar cu cât vede individul aceste mistificări ca episoade din propria poveste de iubire, cu cât devine mai exuberant în bucuria de a atrage atenția lumii asupra unui cu totul alt punct, cu atât mai mult iese în evidență *ironia*. Ironistul degustă întreaga infinitate a iubirii, iar amplificarea pe care alții o caută având confidenți, el o dobândește având asociați de încredere, care totuși nu știu nimic. Mistificări asemănătoare sunt uneori necesare în literatură, unde omul e înconjurat din toate părțile de o mulțime de criticaștri nepotoliți care aranjează autori precum pețitoarea[xxi] aranjează partide. Cu cât e vorba mai puțin de un motiv extern (rațiuni de familie, dorința de a avansa, timiditate etc.) care îndeamnă omul să procedeze tăinuit; cu cât mai mult e un fel de infinitate interioară care dorește să-și elibereze lucrarea de orice relație finită față de sine, care vrea să se vadă eliberată de orice condoleanțe din partea camarazilor de suferință și de orice gratulări din partea amabilei confrerii a autorilor — cu atât mai pronunțată e ironia. Dacă se ajunge atât de departe încât să fie convins un cocoș cotcodăcitor, care tare mult ar fi vrut să facă un ou, să accepte, pe jumătate ferindu-se, pe jumătate întărind lumea în confuzia ei, să i se atribuie paternitatea acestuia, atunci

ironistul a câștigat jocul. Cine vrea, și mulți ar vrea asta în epoca în care trăim, să își scoată costumul nevoit să-l afișeze sau să-l poarte datorită *poziției în societate*, a cerințelor rangului, cine vrea să știe că măcar din când în când are, prin comparație cu condamnații, avantajul de a putea îndrăzni să apară în altceva decât în uniforma de închisoare,[xxii] acela trebuie să recurgă la o anumită mistificație. Cu cât mai mult apare aceasta datorată unui scop finit, cum ar fi un negustor călătorind incognito pentru a încheia o afacere, un rege care vrea să ia prin surprindere trezorierii, un polițist care, pentru mai multă varietate, vine noaptea ca hoțul,[xxiii] un mic funcționar care se teme de superiorii săi etc. cu atât mai mult se apropie de prefăcătorie, pur și simplu. Dar cu cât mai mult aceasta e o nevoie lăuntrică de a fi om măcar o dată, altceva decât mereu funcționar de cancelarie, cu cât mai multă *infinitate poetică* se află aici, cu cât e mai artistic realizată mistificarea, cu atât mai evidentă devine ironia. Iar dacă îi reușește pe deplin să ducă lumea de nas, poate chiar până cât pe ce să fie arestat ca persoană dubioasă, sau să fie amestecat într-o relație de familie interesantă, se cheamă că ironistul a realizat ce-și propusese.

În toate aceste cazuri și în altele asemenea, trăsătura caracteristică ironiei e *libertatea subiectivă* care are în puterea sa, în fiecare clipă, *posibilitatea unui început* și nu e deranjată de situații anterioare. Toate începuturile au ceva seducător, pentru că subiectul e încă liber, și *aceasta este plăcerea* care-l atrage pe ironist. În asemenea momente, realitatea își pierde pentru el valabilitatea; e liber și deasupra ei. De acest lucru a fost conștientă biserica romano-catolică în anumite puncte, și de aceea în Evul Mediu avea uneori tendința de a se ridica deasupra realității absolute și de a se autoînfățișa ironic, de exemplu la Sărbătoarea Măgarului, Sărbătoarea Nebunilor, Comedia de Paști[xxiv] etc. Un sentiment similar se afla în motivul care îngăduia soldaților romani să cânte niște cântecele satirice despre generalul triumfător.

Concomitent cu conștiența strălucirii vieții și a realității gloriei lua naștere o detașare ironică. În același fel, fără să fi fost nevoie de satirele unui Lukianos[xxv], era multă ironie în viețile zeilor greci, nici realitatea cerească a acestora nefiind cruțată de suflul ascuțit al ironiei. Așa cum în existență se află mult din ce nu e realitate și cum în personalitate se află ceva care, cel puțin la un moment dat, e incomensurabil realității, tot așa există și adevăr în ironie. Mai pune la asta că ironia e aici văzută mai mult sau mai puțin ca expresie a momentului, deci în toate aceste cazuri nu putem vorbi de ironie pură sau ironie ca punct de vedere. Dar cu cât luăm mai mult în considerație relația dintre realitate și subiect, cum am făcut aici din când în când, cu atât ne apropiem de punctul în care ironia se dezvăluie în totalitatea sa uzurpată.

Modul în care *un diplomat vede lumea* e în multe feluri ironic, și cunoscuta vorbă a lui Talleyrand[xxvi] despre rostirea ce i-a fost dată omului nu ca să dezvăluie, ci ca să ascundă gândurile, cuprinde o profundă ironie la adresa lumii și corespunde din unghiul prudenței politice altei ziceri autentic diplomatice, *mundus vult decipi, decipiatur ergo.*[xxvii] Dar din acestea nu decurge că lumea diplomatică ar concepe existența în mod ironic; dimpotrivă, ea înțelege să afirme multe lucruri cu toată seriozitatea. — Deosebirea între toate formele de ironie sugerate aici e, de aceea, doar cantitativă, mai mult sau mai puțin; în timp ce ironia luată *sensu eminentiori*[xxviii] diferă calitativ de ironia descrisă, așa cum și îndoiala speculativă se deosebește calitativ de cea comună, empirică. Ironia *sensu eminentiori* nu se îndreaptă împotriva unuia sau altuia dintre aspectele existenței, ci împotriva întregii realități situate într-un anume timp sau în anumite condiții. Așa încât are o aprioritate în sine, și nu distrugând rând pe rând bucățile de realitate ajunge ea la viziunea sa totală, ci tocmai în virtutea acesteia distruge ea elementele particulare. Ea contemplă *sub specie ironiae*[xxix] nu unul sau altul dintre fenomene, ci totalitatea existenței.

Astfel încât se vădește corectă desemnarea hegeliană a ironiei ca *negativitate infinită absolută*.

Dar înainte de a dezbate toate acestea în amănunt, pare nimerit să ne orientăm în mediul conceptual în care locuiește ironia. Până la urmă trebuie făcută deosebirea între ceea ce poate fi numit *ironie executivă*[5] și *ironia contemplativă*.

---

[5] De ironia executivă sau, i-am putea spune, dramatică, ține și *ironia naturii*, în măsura în care ironia nu e conștientizată de natură, ci numai de ochiul care are văz pentru ea, celui căruia i se pare că natura, asemenea unei persoane, își bate joc de el sau îi încredințează grija și durerea ei. Această relație greșită nu e intrinsecă naturii, prea naturală și mereu prea naivă pentru asta, ci se vădește în natură celui dezvoltat din punct de vedere ironic. În *Symbolik des Traumes**, Bamberg, 1821, Schubert** oferă o mulțime de asemenea trăsături aflate în natură, din care poți alege după plac. El observă că natura, cu profundă ironie, p. 38, *Klage mit Lust, Fröhlichkeit mit Trauer wunderlich paart, gleich jener Naturstimme, der Luftmusik auf Ceylon, welche im Tone einer tieflagenden, herzzerschneidenden Stimme, furchtbar lustige Menuetten singt*. *** El atrage atenția asupra alcătuirii ironice a naturii și prin alte exemple, precum la p. 41: *Unmittelbar auf den vernünftigen gemäßigten Menschen, folgt in der Ideenassociation der Natur der tolle Affe, auf den weisen, keuschen Elefanten das unreine Schwein, auf das Pferd der Esel, auf das häßliche Cameel die schlanken Reharten, auf die mit dem gewöhnlichen Loos der Säugthiere unzufriedne, dem Vogel nachäffende Fledermaus, folgt in verschiedener Hinsicht die Maus, die sich kaum aus der Tiefe herauswagt*.**** Desigur toate aceste lucruri nu se află în natură, dar subiectul ironic le vede în natură. În mod asemănător, putem interpreta toate iluziile senzoriale ca ironie a naturii. Dar pentru a deveni conștient de asta, e nevoie de o conștiență ea însăși ironică. Cu cât e mai dezvoltat spre polemică individul, cu atât mai multă ironie va găsi el și în natură. Așa încât un asemenea fel de a înțelege natura ține mai mult de evoluția *romantică* decât de cea *clasică*. Armoniei grecești i-a fost greu să descopere sarcasm în natură. Voi lămuri cu o pildă: în fericita Grecie, natura rareori era martoră la altceva în afară de armoniile blânde și delicate ale unui suflet mereu echilibrat, până și durerea grecească fiind frumoasă; și de aceea Echo era o nimfă prietenoasă. În schimb, în mitologia nordică, unde natura răsuna de vaiere sălbatice, unde noaptea nu era luminoasă și clară, ci sumbră și cețoasă, plină de spaimă și groază, unde durerea nu era îmblânzită de amintiri tăcute, ci de oftat adânc și veșnică uitare, acolo Echo era

Mai întâi vom lua în considerație ceea ce am numit ironie executivă. În măsura în care ironia face valabilă relația de opoziție în toate diferitele sale nuanțe, ar putea părea că ironia e totuna cu *prefăcătoria.*[6] Pentru concizia exprimării se obișnuiește traducerea „ironiei" prin „disimulare". Dar disimularea denotă mai mult actul obiectiv care împlinește discrepanța dintre esență și fenomen; ironia mai desemnează și plăcerea subiectivă, fiindcă subiectul se eliberează

un gnom. De aceea, în mitologia nordică Echo se numește *Dvergmål* sau *Bergmål* *****, vezi Grimm, *Irische Elfenmärchen,* p. LXXVIII. *Færøiske Qvæder*, Randers, 1822, p. 464. Această ironie în natură și-a găsit aici locul într-o notă pentru că numai individul cu umor o percepe; de fapt, abia prin contemplarea *păcatului* în lume apare cu adevărat interpretarea ironică a naturii.

* În germană în original: *Simbolistica visului.*

** Gotthold Heinrich von Schubert (1780–1860, filozof al naturii și mistic german. Prima ediție a *Simbolisticii visului* a apărut în 1814. (*N.t.*)

*** În germană în original: „împerechează de mirare jalea cu bucuria, veselia cu tristețea", „precum acea voce a naturii, muzica aerului din Ceylon, care cântă cu voce profund tânguitoare și sfâșietoare menuete grozav de voioase". (*N.t.*)

**** În germană în original: „Îndată după omul moderat și rațional urmează, în asocierea de idei a naturii, maimuța năstrușnică; după elefantul înțelept și sfios, necuratul porc; după cal, măgarul, după urâta cămilă, grațioasele soiuri de căprioare, după liliacul nemulțumit de soarta-i de mamiferă și imitând păsările, în anumite privințe, șoarecele care abia îndrăznește să iasă din bortă." (*N.t.*)

***** În daneză în original: „limba piticilor" și „limba muntelui". Această limbă a muntelui cheamă răspunsul din vale, adică ecoul, Echo. (*N.t.*)

[6] Astfel e interpretată ironia de Theophrast. Vezi *Theophrasti Characteres* ed. Asti, p. 4, Cap. I: περὶ εἰρωνείας *. Aici, ironia e definită astfel: προσποίησις ἐπὶ χεῖρον πράξεων καὶ λόγων ** (*simulatio dissimulatioque fallax et fraudulenta*)***.

* În elină în original: „despre ironie". (*N.t.*)

** În elină în original: „disimulare rău intenționată a faptelor și cuvintelor". (*N.t.*)

*** În latină în original: „simulare și disimulare înșelătoare și frauduloase". (*N.t.*)

prin ironie din restrângerea în care îl ține continuitatea condițiilor de viață, așa încât se poate chiar spune că ironistul se bate pentru a se elibera. De adăugat că disimularea, în măsura în care e adusă în relație cu subiectul, are un scop, dar acest scop e unul extern, străin disimulării înseși; în schimb ironia nu are un astfel de scop, ci are unul imanent, în sine însăși; e vorba de un scop metafizic. Scopul nu e altceva decât însăși ironia. Dacă, de exemplu, ironistul apare ca altcineva decât cel care chiar e în realitate, s-ar putea crede că scopul său e să îi facă pe alții să creadă asta; dar scopul său e de fapt să se simtă liber, ceea ce se întâmplă prin ironie, astfel că ironia nu are alt scop, ci e scop în sine. Se vede, prin urmare, că ironia e diferită de iezuitism, în care subiectul e, desigur, liber să aleagă mijloacele, dar nu e deloc liber în același sens ca ironia, în care subiectul nu are nici un scop.

Întrucât pentru ironie e atât de esențial să aibă o latură exterioară opusă celei interioare, s-ar putea crede că e același lucru cu ipocrizia. În daneză, în loc de ironie se spune deseori *Skalkagtighed*[xxx], și unui ipocrit i se mai spune *Øienskalk*[xxxi]. Dar ipocrizia ține de domeniul moralității. Ipocritul se străduiește mereu să pară bun, cu toate că e rău; dar ironia face parte, dimpotrivă, din sfera metafizică, și pe ironist îl interesează doar să pară altfel decât e în realitate, așa încât, tot așa cum își ascunde sarcasmul în gravitate și gravitatea în sarcasm (precum sunetele naturii din Ceylon), la fel i se poate întâmpla să pretindă că e rău, cu toate că e bun. Dar trebuie să nu fie uitat faptul că de fapt toate categoriile morale sunt prea concrete pentru ironie.

Ironia mai are însă și o parte teoretică sau contemplativă. Dacă privim ironia ca pe un element subordonat, atunci evident ea înseamnă un ochi sigur pentru orice e strâmb, greșit, van. Înțeleasă astfel, ironia ar fi totuna cu *bătaia de joc, satira, persiflajul* etc. O apropiere se poate face, desigur, în sensul că ironia observă vanitatea, dar există o diferență în modul de a face observația, fiindcă ea nu anihilează

vanitatea, nu e ceea ce reprezintă justiția pedepsitoare în raport cu viciul, nu împacă, asemeni comicului, ci mai degrabă întărește vanitatea în vanitate și sminteala în sminteală. Este ceea ce am putea numi încercarea ironiei de a media momentele disparate, nu într-o unitate mai înaltă, ci într-o sminteală mai mare.

Dacă privim ironia ca întorcându-se *împotriva întregii existențe*, ea menține aici din nou contradicția între esență și fenomen, între interior și exterior. Ar putea părea că, asemenea negativității absolute, e identică *îndoielii*. Dar în primul rând trebuie să nu uităm că îndoiala e o determinare a conceptului, iar ironia un fapt de a fi pentru sine al *subiectivității*; și pe de altă parte că ironia e în mod esențial practică, fiind teoretică numai pentru a deveni practică din nou — cu alte cuvinte, ironiei nu-i pasă de obiect, ci numai de ea însăși. De aceea, dacă ironia bagă de seamă că în spatele fenomenului e mai mult decât în fenomen, atunci ironia se îngrijește mereu ca subiectul să se simtă liber, așa încât fenomenul să nu dobândească niciodată realitate [*Realitet*] pentru subiect. De aceea, mișcarea e mereu în direcția opusă. În cazul îndoielii, subiectul vrea mereu să intre în obiect și necazul său e că obiectul îl eludează în mod continuu. În cazul ironiei, subiectul dorește continuu să iasă din obiect, ceea ce izbutește realizând în fiecare clipă că obiectul nu are realitate [*Realitet*]. În cazul îndoielii, subiectul e un martor al războiului de cucerire în care fiecare fenomen e nimicit, pentru că esența ar putea fi mereu în spatele lui. În cazul ironiei, subiectul se retrage în mod permanent, respingând, prin discuție, realitatea [*Realitet*] oricărui fenomen, spre a se elibera, adică pentru a se păstra în independența negativă față de toate.

Întrucât ironia, când devine conștientă că existența nu are realitate [*Realitet*], pronunță aceeași frază ca firea credincioasă, s-ar putea crede că ironia ar fi un fel de *devoțiune*. În devoțiune, orice realitate [*Virkelighed*] de jos, adică a relațiilor lumești, își pierde, dacă pot spune așa, valabilitatea,

dar acest lucru se întâmplă concomitent cu valabilizarea realității [*Realitet*] absolute, adică a relațiilor cu Dumnezeu. Firea credincioasă consideră de asemenea că totul e deșertăciune, dar aceasta se întâmplă numai în măsura în care prin această negație tot ce e disturbant e dat la o parte și ordinea eternă iese la iveală. De adăugat că dacă firea credincioasă vede în toate deșertăciune, nu face excepție nici în ceea ce privește propria persoană; și nu face caz de ea, dimpotrivă, aceasta trebuie dată și ea la o parte, încât divinul să nu fie respins datorită opoziției ei, ci să se reverse în firea care se deschide cu credință. Ba în scrierile edificatoare mai profunde vedem că firea pioasă consideră propria sa personalitate finită ca fiind cea mai prăpădită dintre toate. Însă în ironie, când se arată că totul e deșertăciune, subiectivitatea devine liberă. Cu cât devine totul mai van, cu atât mai ușoară, golită de conținut și volatilă devine subiectivitatea. În timp ce totul devine deșertăciune, subiectul ironic *nu e van în propriii săi ochi,* ci își salvează propria vanitate. Pentru ironie, totul devine nimic, dar acest nimic poate fi luat în mai multe feluri. Nimicul speculativ este ceea ce dispare în fiecare clipă dinaintea concretizării, fiind el însuși tânjirea după concret, *nisus formativus*[xxxii] pentru acesta; nimicul mistic e nimic pentru reprezentare, un nimic totuși la fel de plin de conținut pe cât e liniștea nopții plină de sunete pentru cine are urechi să le audă; nimicul ironic în fine e tăcerea morții, în care ironia bântuie și ia peste picior (această din urmă expresie fiind de luat în dublu sens).[xxxiii]

Validitatea ironiei din punctul de vedere al istoriei lumii, ironia lui Socrate

Dacă ne întoarcem la desemnarea generală a ironiei ca *negativitate infinită absolută,* așa cum am prezentat-o mai sus, ea sugerează în mod adecvat că ironia nu e îndreptată anu-

me împotriva unuia sau altuia dintre fenomenele particulare, împotriva unuia sau altuia din cele existente, ci că *întregul existenței* a devenit străin pentru subiectul ironic, iar acesta la rândul său străin pentru existență, și că, întrucât *realitatea* și-a pierdut validitatea pentru subiectul ironic, acesta a devenit la rândul său, într-o anumită măsură, ireal. Cuvântul „realitate“ trebuie înțeles mai întâi în sens de realitate istorică, adică realitatea dată într-un anumit moment și o anumită situație. Acest cuvânt poate fi anume înțeles pe de o parte în sens metafizic, de pildă așa cum e folosit când cineva tratează problema metafizică a raportului dintre idee și realitate, unde nu se pune problema uneia sau alteia dintre realități, ci a concreteței ideii, adică a realității acesteia; pe de altă parte, cuvântul realitate poate fi folosit și în legătură cu ideea realizată istoric. Această din urmă realitate e mereu alta, în funcție de vremuri; dar prin aceasta nu înseamnă nicidecum că realitatea istorică n-ar avea în suma totală a existenței sale o coerență eternă în sine, însă pentru generațiile separate în timp și spațiu, realitatea dată e diferită. Chiar dacă spiritul lumii e în sine mereu, în orice dezvoltare, nu acesta este cazul cu neamul omenesc într-o anumită epocă, și nici cu indivizii anume care fac parte din el într-un anumit timp. Pentru aceștia, realitatea dată nu se prezintă în așa fel încât să stea în puterea lor să o refuze, întrucât dezvoltarea lumii îl conduce pe cel care vrea să o urmeze și îl smulge pe cel care nu vrea să o urmeze. Dar, întrucât ideea e concretă în sine, e necesar pentru ea să devină mereu ceea ce este, adică să devină concretă. Însă acest lucru nu se poate întâmpla decât prin intermediul generațiilor și al indivizilor.

Astfel se ivește *o contradicție* prin intermediul căreia are loc *dezvoltarea lumii*. Realitatea dată într-un anumit timp e cea valabilă pentru generație și pentru indivizii din generație, și totuși, dacă nu vrem să spunem că dezvoltarea s-a încheiat, această realitate trebuie înlocuită de alta, acest lucru

trebuind să se întâmple prin intermediul indivizilor și al generației. Pentru generația contemporană Reformei, catolicismul era realitatea dată, și totuși în același timp era o realitate care nu mai avea valabilitate ca atare. Așadar, aici o realitate intră în coliziune cu altă realitate. În aceasta constă profundul tragism al istoriei lumii. Un individ poate fi în același timp îndreptățit din punct de vedere al istoriei lumii, dar și, în același timp, neîndreptățit. În măsura în care nu e îndreptățit, va deveni o victimă; în măsura în care e îndreptățit, trebuie să învingă; ceea ce vrea să însemne că trebuie să învingă prin faptul că devine o victimă. Astfel se vede cât de consecventă e în sine dezvoltarea lumii; deoarece, întrucât realitatea mai adevărată trebuie să iasă în evidență, ea prețuiește totuși realitatea trecută; nu e o revoluție, ci o evoluție; realitatea trecută se arată a fi încă îndreptățită prin faptul că are nevoie de un sacrificiu, realitatea nouă prin faptul că aduce un sacrificiu. Dar de un sacrificiu e nevoie, în orice caz, pentru ca un nou element să apară în mod real, din cauză că noua realitate nu e doar o simplă concluzie a trecutului, ci conține în sine ceva mai mult, nu e doar un simplu corectiv al trecutului, ci deopotrivă un nou început.

În orice asemenea moment al schimbării din istorie pot fi observate două mișcări: pe de o parte, noul trebuie să iasă în evidență, pe de alta, vechiul trebuie reprimat. În măsura în care noul are de ieșit în evidență, întâlnim aici individul *profetic*, care întrezărește noul în depărtare, cu întunecate și nedefinite contururi. Individul profetic nu stăpânește viitorul, ci doar îl presimte. Nu-l poate face valabil, dar el însuși e în același timp pierdut pentru realitatea căreia îi aparține. Relația sa cu ea e însă una pașnică, din cauză că realitatea dată nu simte nici o împotrivire. Urmează apoi adevăratul *erou tragic*. Acesta luptă pentru nou, se străduiește să distrugă ceea ce din punctul lui de vedere trebuie să dispară, dar sarcina sa nu e atât să distrugă, ci să dea valabilitate noului, anihilând astfel, indirect, trecutul. Pe de altă

parte, vechiul trebuie dat la o parte, trebuie văzut în toată imperfecțiunea sa. Aici întâlnim *subiectul ironic*. Pentru acesta, realitatea dată și-a pierdut cu totul valabilitatea, ea devenind pentru el o formă imperfectă care deranjează pretutindeni. Însă nu stăpânește noul. Știe doar că prezentul nu corespunde ideii. Subiectul ironic e cel care trebuie să judece. Ironistul e cu siguranță, într-un sens, profetic, întrucât arată mereu către ceva care va să vină, dar nu știe ce e acesta. E profetic, dar poziția și situația sa sunt *opusul profetului*. Profetul merge mână în mână cu epoca sa, și din acest punct de vedere întrezărește ceea ce va să vină. Profetul e, după cum am observat mai sus, pierdut pentru contemporaneitatea sa, dar aceasta numai din cauză că se cufundă în viziunile sale. Dimpotrivă, ironistul a ieșit din rândurile contemporanilor făcând front împotriva lor. Ceea ce va să vină e ascuns pentru el, se află în spatele său, dar realitatea căreia i s-a opus ca inamic e cea pe care trebuie s-o distrugă, spre ea se îndreaptă privirea sa arzătoare, față de această relație a sa cu lumea contemporană pot fi folosite cuvintele Scripturii „picioarele celor care te vor duce afară sunt la ușă“[xxxiv]. Ironistul e în același timp o victimă pe care o cere dezvoltarea lumii, nu din cauză că ar trebui mereu jertfit în sensul cel mai strict al cuvântului, ci fiindcă e consumat de fervoarea sa în slujba spiritului lumii.[xxxv]

Aici avem așadar ironia ca *negativitate infinită absolută*. E *negativitate* întrucât doar neagă; e *infinită* întrucât nu neagă doar un fenomen sau altul; e *absolută* deoarece neagă în virtutea a ceva mai înalt, care totuși nu este. Ironia nu stabilește nimic, întrucât ceea ce trebuie stabilit se află în urma ei. E o nebunie divină[xxxvi] care se dezlănțuie precum Timur Lenk și nu lasă piatră pe piatră[xxxvii]. Aici avem așadar ironia. Într-o anumită măsură orice punct de cotitură în istoria lumii trebuie să aibă și această formațiune și desigur n-ar fi lipsită de interes istoric urmărirea acestei formațiuni de-a lungul istoriei lumii. Fără a mă angaja la aceasta,

îi voi pomeni doar, ca exemple din perioada cea mai apropiată de Reformă, pe Cardanus, Campanella, Bruno[xxxviii]. Și Erasmus din Rotterdam[xxxix] reprezenta într-un anumit grad ironia. Cred că importanța acestei formațiuni n-a fost până acum suficient luată în considerare; faptul e cu atât mai ciudat, cu cât Hegel a tratat cu predilecție negativul. Dar negativității din sistem îi corespunde ironia din realitatea istorică. În realitatea istorică, negativul este prezent, ceea ce nu e niciodată cazul în sistem.

Ironia e o *determinare a subiectivității.* În ironie, subiectul e *liber la modul negativ*, întrucât realitatea care trebuie să-i dea conținut nu este; e liber de constrângerea în care realitatea dată ține subiectul, dar e liber în mod negativ și de aceea plutește, din cauză că nu e nimic care să-l țină. Dar tocmai această libertate, această plutire, îi dau subiectului ironic un anumit entuziasm, întrucât acesta parcă s-ar îmbăta de infinitatea posibilităților, deoarece, având nevoie de o consolare pentru tot ce piere, își poate căuta refugiul în imensul fond de rezervă al posibilității. Dar ironistul nu se dăruiește acestui entuziasm, acesta doar înflăcărează și hrănește entuziasmul distrugerii din el. —

Dar, întrucât ironistul nu are în puterea sa noul, am putea întreba cum de distruge vechiul și la aceasta trebuie răspuns: el distruge realitatea dată prin *însăși* realitatea dată. În același timp trebuie însă să amintim că noul principiu e prezent în el κατὰ δύναμιν, ca posibilitate.[7] Dar, distrugând realitatea prin însăși realitatea, cel ironic intră în slujba ironiei lumii. Hegel observă în a sa *Gesch. der Philos*. vol. 2, p. 62: *Alle Dialectik läßt das gelten, was gelten soll, also ob es gälte, läßt die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln – allgemeine Ironie der Welt*[xl], și prin asta ironia lumii

[7] Negativul are aceeași însușire pe care o are apa în raport cu obiectul care se reflectă în ea: arată ceea ce produce pe atât de sus, pe cât de jos arată ceea ce combate; dar negativul, la fel ca apa, nu știe asta.

e concepută foarte bine. Tocmai fiindcă orice realitate istorică particulară e mereu doar un moment în realizarea ideii, ea poartă în sine germenele propriei pieiri. Acest fapt se vădește foarte clar în iudaism, a cărui însemnătate ca moment de tranziție e întru totul remarcabilă. Era astfel deja o adâncă ironie la adresa lumii în faptul că legea, după ce a vestit poruncile, a adăugat promisiunea „dacă asculți de acestea vei fi mântuit“,[xli] întrucât s-a vădit că oamenii n-au putut împlini legea, o mântuire legată de aceste condiții devenind astfel mai mult decât ipotetică. Dar faptul că iudaismul s-a autodistrus se arată tocmai în relația sa istorică față de creștinism. Dacă, fără a porni la o cercetare a însemnătății venirii lui Christos, ne vom mulțumi a o menține pe aceasta ca punct de cotitură în istoria lumii, nu vom resimți nici aici lipsa formațiunii ironice. Aceasta e dată de *Ioan Botezătorul.* El nu era cel care trebuia să vină,[xlii] nu știa ce urma să vină și totuși a distrus iudaismul. Nu l-a dus spre declin prin ceva nou, ci prin el însuși. I-a cerut iudaismului ceea ce acesta voia să dea — dreptatea; dar pentru că n-a fost în stare să o dea, a intrat în declin. Ioan a lăsat iudaismul să continue a exista, dezvoltând în același timp în el germenele autodistrugerii. Ioan Botezătorul, propria sa personalitate, intră însă în umbră, în el vedem parcă ironia lumii în forma sa obiectivă. Astfel încât el devine doar un instrument la îndemâna ironiei lumii. Pentru ca formațiunea ironică să fie dezvoltată pe deplin, e necesar ca *subiectul* să devină de asemenea *conștient de propria sa ironie*, să se simtă liber în mod negativ când condamnă realitatea dată și să se bucure de această libertate negativă. Pentru ca acest lucru să se întâmple, trebuie să fie dezvoltată subiectivitatea, sau mai degrabă, din momentul în care se impune, este pusă în evidență ironia. Subiectivitatea se simte pe sine față în față cu realitatea dată, își simte forța, valabilitatea și însemnătatea. Dar pe când simte toate acestea, parcă s-ar elibera din relativitatea în care realitatea dată vrea să o țină. În măsura în

care această ironie e îndreptățită din punct de vedere al istoriei lumii, emanciparea subiectivității are loc în slujba ideii, chiar dacă subiectul ironic nu e pe deplin conștient de asta. Aceasta e genialitatea ironiei justificate. În privința ironiei nejustificate e valabil faptul că, dacă vrea să-și mântuiască sufletul, omul trebuie mai întâi să-l piardă.[xliii] Însă numai istoria poate judeca dacă ironia e justificată sau nu.

Dar pentru că subiectul vede realitatea ironic, nu rezultă nicicum de aici că el se comportă ironic în modul său de a valida această concepție a sa despre realitate. De exemplu, în timpurile mai noi s-a vorbit îndestul despre ironie și despre concepția ironică asupra realității, dar această concepție rareori a luat formă ironică. Cu cât se petrece aceasta mai mult însă, cu atât mai sigur și mai inevitabil e declinul realității, cu atât mai mare e superioritatea subiectului ironic față de realitatea pe care vrea s-o distrugă, cu atât e și el mai liber. Aici, el întreprinde în tăcere aceeași operație precum ironia lumii. Îngăduie ordinii prestabilite să rămână, dar aceasta n-are valabilitate pentru el. În același timp însă se preface că ar avea valabilitate pentru el și sub această mască duce ordinea stabilită la propria sa pieire. În măsura în care subiectul ironic e justificat din punct de vedere al istoriei lumii, există aici o *unitate* între *genialitate* și *prezența de spirit* artistică.

Dar dacă ironia e o determinare a subiectivității, ea trebuie să se arate și prima dată când apare subiectivitatea în istoria lumii. *Ironia* e, anume, *prima* și *cea mai abstractă determinare a subiectivității*. Aceasta ne trimite la punctul de cotitură istoric unde subiectivitatea a apărut pentru prima dată, și astfel ajungem la Socrate.

Natura ironiei lui Socrate a fost lămurită suficient în prima parte a acestei cercetări. Întreaga realitate dată își pierduse pentru el validitatea, *întreaga realitate a substanțialității* îi devenise *străină*. Aceasta e una din laturile ironiei; dar pe de altă parte, Socrate a folosit *ironia* distrugând elinitatea;

modul său de a se comporta față de ea era mereu ironic; era ignorant, nu știa nimic, dar căuta mereu lămuriri la alții; lăsând astfel ordinea stabilită să persiste, aceasta a intrat în declin. Această tactică a menținut-o până la ultimele extreme consecințe, fapt care s-a vădit mai ales când a fost acuzat. Dar fervoarea în slujba ei l-a consumat și până la urmă ironia l-a copleșit, l-a cuprins amețeala, totul și-a pierdut realitatea. Această viziune asupra lui Socrate și asupra semnificației punctului său de vedere în cadrul istoriei lumii pare atât de firesc rotunjită în sine, încât sper că va găsi trecere la vreun cititor. Cum însă Hegel se declară împotriva înțelegerii punctului de vedere al lui Socrate ca ironie, e nevoie să luăm în considerare obiecțiile sale, care se găsesc ici-colo în scrierile lui.

Mai întâi voi încerca, în măsura în care îmi stă în puteri, să lămuresc o slăbiciune de care pare a suferi întreaga concepție a lui Hegel privind conceptul de ironie. Hegel pomenește întotdeauna ironia într-un mod neprietenos, ironia e în ochii săi ceva respingător. Apariția lui Hegel coincide cu cea mai strălucitoare perioadă a lui Schlegel. Dar așa cum ironia fraților Schlegel ținuse, în estetică, judecată asupra unei sentimentalități care se răspândea tot mai tare, tot astfel Hegel a fost cel care trebuia să îndrepte ceea ce era derutant în ironie. E, în general, unul din marile merite ale lui Hegel că a oprit, sau cel puțin a vrut să oprească, fiii cei pierduți ai speculației de la calea pierzaniei. Dar în acest scop n-a folosit totdeauna chiar cele mai blânde mijloace, iar vocea sa, când îi chema, n-avea mereu un ton blând și părintesc, fiind adesea întrucâtva aspră și pedantă. Adepții ironiei au fost cei care i-au creat cele mai mari supărări și de aceea și-a pierdut curând speranța în mântuirea lor, tratându-i de acum ca pe niște păcătoși incurabili și îndărătnici. Despre acești ironici, Hegel vorbește oriunde are ocazia, și întotdeauna îi pomenește în modul cel mai disprețuitor, se uită de sus cu imensă batjocură și emfază, numindu-i adesea „oameni de

seamă“[xliv]. Dar faptul că Hegel *s-a axat pe forma de ironie* cea mai apropiată de el a afectat în mod natural modul său de a înțelege conceptul.[xlv] O dezvoltare a problemei lipsește adesea — în schimb, Schlegel e întotdeauna certat. Prin aceasta nu vrem nicicum să spunem că Hegel nu are dreptate contra fraților Schlegel și că ironia schlegel-schlegeliană n-a fost o cale care rătăcește, îndoielnică. Nu vrem să spunem altceva decât că Hegel a fost desigur de mare folos prin seriozitatea cu care a luptat împotriva oricărei izolări, o seriozitate care face posibilă lectura multor considerații ale sale în mod edificator și întăritor; în schimb, trebuie să spunem că Hegel, îndreptându-se unilateral împotriva ironiei post-fichteene *a trecut cu vederea adevărul ironiei* și, identificând toată ironia cu aceasta, a fost nedrept față de ironie. Îndată ce Hegel pomenește cuvântul ironie, se și gândește la Schlegel și Tieck, iar stilul său dobândește o anumită acreală. Vom discuta la locul potrivit ceea ce a fost greșit și neautorizat în ironia lui Schlegel, precum și meritul lui Hegel în această privință. Ne întoarcem acum la modul în care vedea Hegel ironia socratică.

În cele de mai sus am atras atenția asupra faptului că Hegel, prezentând metoda lui Socrate, subliniază mai ales două forme, ironia și maieutica sa. Descrierea acestora se găsește în *Geschichte der Philos.*, vol. 2, pp. 59–67. Tratarea ironiei socratice e însă foarte scurtă. În schimb, Hegel se folosește de ocazie pentru a se îndârji împotriva ironiei ca principiu general și la p. 62 adaugă: *Friedrich von Schlegel ist es, der diese Gedanken zuerst aufgebracht, Ast hat es nachgesprochen*[xlvi]; apoi urmează cuvintele grave pe care obișnuiește Hegel să le profereze în astfel de ocazii. Socrate se preface că e neștiutor și, lăsându-se în aparență învățat, îi învață pe alții. P. 60: *Dieses ist dann die Seite der berühmten* socratischen Ironie. *Sie hat bei ihm die subiective Gestalt der Dialectik, sie ist benehmungsweise im Umgang; die Dialectik ist Gründe der Sache*, *die Ironie ist besondere Beneh-*

mungsweise von Person zu Person.[xlvii] Dar, în măsura în care Hegel a observat cu puțin mai înainte că Socrate folosește aceeași ironie *wenn er die Manier der Sophisten zu Schanden machen will*[xlviii], întâlnim aici îndată o dificultate: pentru că în unul din cazuri Socrate vrea să povățuiască, în celălalt doar să batjocorească. Hegel atrage acum atenția asupra faptului că ironia aceasta socratică pare a conține ceva neadevărat, însă apoi arată corectitudinea comportamentului acestuia. În fine, arată adevărata însemnătate a ironiei socratice, măreția ei. Aceasta constă în faptul că face reprezentările abstracte să fie concrete și dezvoltate. Adaugă apoi la p. 62: *Wenn ich sage, ich weiß, was Vernunft, was Glaube ist, so sind dieß nur ganz abstracte Vorstellungen; daß sie nun concret werden, dazu gehört daß sie explicirt werden, daß vorausgesetzt werde, es sey nicht bekannt, was es eigentlich sey. Diese Explication solcher Vorstellungen bewirkt nun Socrates; und dieß ist das Wahrhafte der socratischen Ironie*.[xlix]

Dar astfel, lucrurile *se încurcă*; descrierea ironiei socratice își pierde cu totul greutatea istorică, iar exemplul citat aici e atât de modern că aproape nu mai amintește de Socrate. Nu era de fel îndeletnicirea lui Socrate să concretizeze abstractul, iar exemplele date sunt, cu siguranță, destul de nefericit alese, pentru că eu nu cred că Hegel ar putea să aducă analogii la aceste exemple, decât dacă ar lua în considerație întregul Platon, prevalându-se de faptul că numele lui Socrate e încă mereu folosit la Platon, fapt prin care ar intra în contradicție cu sine și cu toți ceilalți. Îndeletnicirea lui Socrate *nu* era să *concretizeze abstractul*, ci *să-l facă să apară* prin intermediul concretului nemijlocit. De aceea, împotriva acestor considerații hegeliene va fi suficient să amintim, pe de o parte, dublul stil de ironie pe care l-am găsit la Platon (pentru că e evident că ironia pe care am numit-o ironie platonică e cea la care se referea Hegel și pe care o identifică la pagina 64[l] cu ironia socratică), iar pe de

alta, legea mișcării în întreaga viață a lui Socrate, nu dinspre abstract spre concret, ci dinspre concret spre abstract, *ajungând mereu la acesta*. De aceea, dacă întreaga cercetare despre ironia socratică sfârșește la Hegel prin aceea că ironia socratică devine una cu ironia platonică și ambele ironii devin *mehr Manier der Conversation, die gesellige Heiterkeit als daß jene reine Negation, jenes negative Verhalten darunter verstanden wäre*[li] (p. 64), atunci și această observație și-a găsit răspunsul în cele precedente.

Lui Hegel nu-i merge mai bine nici când descrie maieutica lui Socrate. Aici el dezvoltă semnificația faptului că Socrate punea întrebări, iar această dezvoltare e deopotrivă frumoasă și adevărată. Dar diferența pe care am făcut-o mai înainte între întrebările puse spre a căpăta un răspuns și întrebările puse pentru a batjocori e trecută aici cu vederea. Exemplul pe care îl alege la sfârșit, referitor la conceptul de devenire, e din nou cu totul nesocratic, doar dacă nu cumva vrea să găsească o dezvoltare socratică în *Parmenide*. — Când vorbește, în fine, despre ironia *tragică* a lui Socrate, trebuie amintit că *nu* e ironia lui Socrate, ci e ironia lumii față de Socrate. De aceea, ea nu poate lămuri nimic în privința întrebării despre ironia socratică.

În recenzia la scrierile lui Solger, Hegel atrage la p. 488 din nou atenția asupra diferenței dintre ironia schlegeliană și cea socratică. Că e o diferență am recunoscut deja, și o vom demonstra din nou la locul cuvenit, dar de aici nu rezultă nicidecum că punctul de vedere al lui Socrate nu era ironia. Hegel îi reproșează lui Fr. Schlegel că prin lipsa înțelegerii față de speculativ și prin lăsarea acestuia la o parte a smuls propoziția fichteană despre valabilitatea constitutivă a Eului din contextul său metafizic, smulgând-o din domeniul gândirii și aplicând-o direct la realitate *zum Verneinen der Lebendigkeit der Vernunft und Wahrheit, und zur Herabsetzung derselben zum Schein im Subject und zum Scheinen für andere*.[lii] El arată apoi că, pentru a desemna această

deformare a adevărului în aparență, Schlegel și-a permis să deformeze numele nevinovatei ironii socratice. Dacă asemănarea e bazată mai ales pe faptul că Socrate își începea întotdeauna cercetarea prin asigurarea că nu știe nimic, spre a-i batjocori pe sofiști, atunci rezultatul acestui comportament e întotdeauna ceva negativ, rămânând fără vreun rezultat științific. În acest sens, această asigurare a lui Socrate că nu știa nimic era dată cu deplină seriozitate și *nu* era așadar *ironică*. Nu voi discuta dificultatea care rezultă din faptul că Hegel arată că învățătura lui Socrate se încheia fără rezultat, prin comparație cu ceea ce spunea mai înainte referitor la concretizarea abstractului de către Socrate cu ajutorul învățăturii sale ironice. Dar voi cerceta un detaliu pentru a vedea cât de serios era de fapt Socrate în privința ignoranței sale.

După cum am arătat mai sus, când Socrate declara că e neștiutor și era totuși știutor, el era știutor în privința neștiinței sale. Însă, pe de altă parte, această știință nu era o știință a ceva, adică n-avea nici un conținut pozitiv, și în această măsură neștiința sa era ironică; de aceea, Hegel a încercat zadarnic, în opinia mea, să reclame un conținut pozitiv pentru el; cred că cititorul îmi va da dreptate în această privință. Dacă știința sa ar fi fost o știință despre ceva, neștiința sa ar fi fost doar o formă de conversație. *Ironia* sa e însă *perfectă în sine*. Întrucât neștiința sa era în același timp *serioasă* și totuși *neserioasă*, Socrate trebuie păstrat *pe această muchie*. Știința că ești neștiutor e începutul faptului de a fi știutor, dar când nu știi nimic mai mult, e doar un început. Această știință e ceea ce îl păstra pe Socrate în deplinătatea ironiei. Când Hegel, arătând că Socrate era serios în privința neștiinței sale, crede a dovedi că neștiința acestuia nu era ironie, s-ar părea din nou că Hegel nu e consecvent. Anume, când ironia trebuie să avanseze o teză supremă, ea procedează ca orice punct de vedere negativ, spunând ceva pozitiv, e serioasă în ceea ce spune. Pentru ironie, nimic nu e prezent consacrat, ea își face de cap *ad libitum* față de orice;

dar, când vrea să exprime acest lucru, spune ceva pozitiv și prin aceasta suveranitatea ei se sfârșește. De aceea, când Schlegel sau Solger spun că realitatea e doar aparență, doar iluzie, doar deșertăciune, neant, s-ar părea că vorbesc serios, și totuși Hegel presupune că e ironie. Dificultatea care apare aici constă în faptul că ironia în sens strict nu e niciodată în stare să avanseze o teză, din cauză că ironia e o *determinare* a *subiectului care este în sine*, care în agilitatea sa febrilă nu lasă nimic să dăinuie. Din cauza acestei agilități, subiectul nu se poate concentra nici într-o viziune totală care să nu lase nimic să dăinuie. Conștiența lui Schlegel și Solger că finitudinea e nimic este așadar ceva la fel de serios ca neștiința lui Socrate. În cele din urmă, subiectul ironic trebuie întodeauna să aserteze ceva, dar ceea ce asertează în acest mod e nimicul. Dar e imposibil să fii serios în privința nimicului fără să ajungi la ceva (acest fapt se întâmplă când nimicul e luat în serios din punct de vedere speculativ) sau fără să disperi (când iei personal nimicul în serios). Însă ironistul nu face nici unul din aceste lucruri, și de aceea putem spune și că nu e serios în această privință.

Ironia e jocul infinit de ușor cu nimicul, care nu se înspăimântă de el, ci se înalță din nou cu această ocazie. Dar când nu iei nimicul în serios din punct de vedere speculativ sau personal, îl tratezi, evident, ușuratec, și în acestă măsură nu-l iei, așadar, în serios. În cazul în care Hegel crede că Schlegel nu era serios când spunea că existența e un nimic fără realitate, rezultă că trebuie să fi fost totuși ceva care să fi avut valabilitate pentru Schlegel; însă atunci ironia sa era doar formă. De aceea putem spune despre ironie că e *serioasă în privința nimicului*, întrucât *nu* e *serioasă în privința a ceva.* Ea înțelege întotdeauna nimicul în contradicție față de ceva și pentru a se emancipa în mod serios față de acel ceva cuprinde nimicul. Dar nu poate fi serioasă nici în privința nimicului, decât în cazul în care nu e serioasă față de ceva. La fel stau lucrurile și cu neștiința lui Socrate,

neștiința sa e nimicul prin care anihilează orice știință. Acest lucru poate fi cel mai bine văzut în concepția sa despre moarte. Nu știe ce e moartea, nici ce urmează după ea, dacă urmează ceva sau absolut nimic; e așadar neștiutor; dar nu pune prea tare la inimă această ignoranță, dimpotrivă, abia se simte cu adevărat liber în ea, așadar nu e serios în privința acesteia, și totuși e pe deplin serios spunând că e ignorant. — Cred de aceea că mi se va da dreptate că nu e nimic în aceste considerații hegeliene care să ne împiedice să presupunem că punctul de vedere al lui Socrate era ironia.

Să rezumăm acum ce am subliniat, în prima parte a acestui studiu, drept caracteristică a punctului de vedere al lui Socrate, anume că întreaga viață substanțială în cadrul elinității își pierduse valabilitatea pentru el, ceea ce vrea să spună că întreaga realitate prestabilită era pentru el ireală, și nu într-o direcție anume sau alta, ci în totalitatea sa ca atare; că, în raport cu această realitate nevalabilă, el a lăsat prezentul consacrat să persiste în aparență, făcându-l astfel să piară; că, în tot acest timp, Socrate a devenit din ce în ce mai ușor, din ce în ce mai liber în mod negativ; vedem astfel că *punctul socratic de vedere* e, conform celor dezvoltate până acum, ca *negativitate infinită absolută, ironie.* Dar el nu nega realitatea în general, ci realitatea dată într-un anumit timp, realitatea substanțialității așa cum era ea în Grecia și ceea ce pretindea ironia sa era realitatea subiectivității, a idealității. În această privință, istoria a judecat că Socrate era îndreptățit din punct de vedere al istoriei lumii. El a devenit victimă. Acesta e, desigur, un destin tragic și totuși moartea lui Socrate nu e de fapt tragică, iar statul grec vine de fapt prea târziu cu sentința de condamnare la moarte; de altfel, execuția sa n-are cine știe ce efect edificator, pentru că moartea nu are realitate pentru Socrate. Pentru eroul tragic, moartea are valabilitate, pentru el moartea e într-adevăr ultima bătălie și ultima suferință. De aceea, epoca pe care a vrut s-o distrugă își poate satisface astfel pofta de răzbunare. Dar

statul grec n-a putut dobândi o astfel de satisfacție la moartea lui Socrate, din cauză că Socrate împiedicase prin neștiința sa orice comunicare mai semnificativă cu gândul morții. E drept că eroul tragic nu se teme de moarte, dar el o cunoaște totuși ca pe o durere, ca pe o cale grea și anevoioasă, și în acest sens condamnarea sa la moarte are valabilitate. Însă Socrate nu știe absolut nimic și e o *ironie la adresa statului* când acesta îl condamnă la moarte, crezând astfel că l-a *pedepsit*.

Ironia după Fichte

Spre a pomeni un lucru îndeobște destul de cunoscut: odată cu Kant gândirea speculativă modernă, care se simțea adultă, majoră de-acum, s-a săturat de tutela sub care trăise în *dogmatism*, și mergând precum fiul rătăcitor la tatăl său, i-a cerut acestuia să își împartă averea și să îi dea partea sa. Se știe ce urmări a avut această diviziune a moștenirii, faptul că speculațiunea n-a avut nevoie să rătăcească printre străini pentru a-și risipi averea, întrucât nu se găsea nici urmă de bunăstare. Cu cât eul s-a cufundat în *criticism*, în contemplarea eului, cu atât mai slab a devenit acest eu, sfârșind prin a deveni stafie nemuritoare precum soțul Aurorei.[liii] Eului i-a mers precum corbului care, prostit de laudele vulpii, a scăpat cașcavalul. În timp ce reflecția reflecta mereu asupra reflecției, gândirea o luase pe cale greșită și orice pas făcut înainte o ducea în mod natural tot mai departe și mai departe de orice conținut. Aici s-a vădit ceea ce întotdeauna se va vădi, anume că în gândirea speculativă contează cum ești situat. Gândirea speculativă nu și-a dat deloc seama că obiectul căutării ei se afla în chiar căutarea sa și că, dacă nu va căuta acolo, în vecii vecilor nu va găsi. Filosofiei i-a mers precum omului care, cu ochelarii pe nas, își caută ochelarii;

ea caută ceea ce se află sub nasul ei, însă tocmai înaintea nasului nu se uită și de aceea niciodată nu găsește.

Dar ceea ce e exterior experienței și s-a lovit, asemeni unui corp tare, de cel care are experiența, după care fiecare a luat-o în direcția sa, datorită forței coliziunii — anume *das Ding an sich*,[liv] care n-a încetat niciodată să pună la încercare subiectul ce are experiența (la fel cum o școală medievală[lv] credea că semnele vizibile ale împărtășaniei erau doar pentru a pune la încercare credința) — acest ceva exterior, acest *Ding an sich* era ceea ce constituia slăbiciunea sistemului kantian. Ba chiar s-a pus întrebarea dacă nu cumva eul însuși a devenit *Ding an sich*. Această întrebare a pus-o Fichte și tot el i-a răspuns. A înlăturat dificultatea acestui *an sich* prin a-l plasa în interiorul gândirii, a infinitizat eul prin eul-eu. Eul producător e același cu eul produs. Eul-eu e identitatea abstractă. Astfel, Fichte a emancipat infinit gândirea. Dar această *infinitate a gândirii* la Fichte e, asemeni oricărei infinități la Fichte (infinitudinea sa morală e o permanentă năzuință de dragul chiar al acestei năzuințe, infinitudinea sa estetică e o permanentă producție de dragul chiar acestei producții, infinitudinea lui Dumnezeu e o permanentă dezvoltare de dragul dezvoltării), o *infinitate negativă*, infinitate fără nici o finitudine, infinitate fără conținut. Infinitizând astfel eul, Fichte a afirmat un idealism în fața căruia pălea întreaga realitate, un acosmism[lvi] în care idealismul său devenea realitate, chiar dacă era docetism[lvii]. La Fichte, gândirea a fost infinitizată, subiectivitatea a devenit negativitatea infintă absolută, infinita tensiune și infinitul impuls. De aceea, Fichte are însemnătate în știință. *Wissenschaftslehre*[lviii] a sa a infinitizat știința. Dar a infinitizat-o negativ, și astfel, în locul adevărului, a dobândit certitudinea, nu o infinitate pozitivă, ci una negativă, prin identitatea infinită a eului cu sine însuși; în locul unei năzuințe pozitive, adică în locul fericirii, a dobândit o năzuință negativă, adică un imperativ. Tocmai din cauză că Fichte avea

această năzuință negativă, punctul său de vedere era de un entuziasm infinit, o inifinită elasticitate. Lui Kant îi lipsește infinitatea negativă, lui Fichte, cea pozitivă. Fichte are de aceea meritul absolut al metodei, la el știința a devenit un întreg dintr-o bucată. Dar întrucât Fichte a menținut astfel identitatea abstractă în eul-eu, nevrând să admită nimic din realitate în împărăția sa idealistă, el a dobândit *începutul absolut* pornind de la care, după cum s-a spus de atâtea ori, voia să construiască lumea. Eul a devenit entitatea constitutivă, dar întrucât eul era la început doar formal, deci negativ, Fichte a rămas de fapt la infinit de elasticele *molimina* pentru un început. El are infinita năzuință a negativului, acel *nisus formativus*[lix] al său, dar o are ca pe o ardoare care nu se poate dezlănțui, o nerăbdare divină și absolută, o forță infinită care însă nu realizează nimic pentru că nimic nu e unde să poată fi aplicată. E o potențare, o exaltare puternică, precum un zeu care poate ridica toată lumea și totuși nu are nimic de ridicat. E conștientizat astfel punctul de plecare al problemei filozofiei. Trebuie început cu ceea ce e lipsit de presupoziții, dar imensa energie a acestui început nu merge mai departe. Pentru ca subiectivitatea, gândirea să capete plenitudine și adevăr, ea *trebuie să se lase născută*, trebuie să se cufunde în adâncul vieții substanțiale, să se ascundă în ea, așa cum comunitatea e ascunsă în Christos[lx]; ea trebuie să lase — pe jumătate sperioasă, pe jumătate cu simpatie, pe jumătate cutremurându-se în urmă, pe jumătate dăruindu-se — valurile mării substanțiale să se închidă asupra-i, la fel cum în momentul entuziasmului subiectul aproape că dispare din el însuși, se cufundă în ceea ce-l entuziasmează, simțind totuși un ușor fior, pentru că e chiar viața lui în joc. Pentru așa ceva e nevoie de curaj și totuși lucrul e necesar, din cauză că oricine vrea să-și mântuie sufletul, trebuie mai întâi să-l piardă. Însă acesta nu e curajul disperării, întrucât, după cum spune Tauler atât de frumos, referitor la o situație și mai concretă:

Doch dieses Verlieren, dies Entschwinden
Ist eben das echte und rechte Finden.[lxi]

După cum se știe, ulterior Fichte a renunțat la acest punct de vedere, care a avut mulți admiratori și puțini adepți, încercând în unele scrieri să liniștească și să reducă, într-un mod mai edificator, fosta sa πληροφορία[lxii]. Pe de altă parte, din scrierile publicate postum de fiul său, rezultă că Fichte a încercat să devină domn și stăpân asupra acelei infinități negative, adâncindu-se în însăși esența conștiinței. Acestea sunt însă lucruri care nu privesc cercetarea de față; voi trata în schimb un punct de vedere legat de *gândirea de început a lui Fichte*, anume ironia lui Schlegel și Tieck.

La Fichte, subiectivitatea devenise liberă, infinită, negativă. Dar pentru a ieși din această mișcare a lipsei de conținut în care se învârtea într-o infinită abstracțiune, ea trebuia negată; pentru a deveni reală, gândirea trebuia să devină concretă. Aici apare întrebarea referitoare la realitatea metafizică. Acest principiu fichtean, conform căruia subiectivitatea, *eul,* are *valabilitate constitutivă*, fiind singurul atotputernic, a fost preluat de Schlegel și Tieck; pe baza lui au operat ei în lume. De aici a apărut o dublă dificultate. În primul rând, eul empiric și finit a fost confundat cu eul etern; în al doilea rând, realitatea metafizică a fost confundată cu realitatea istorică. Astfel, un punct de vedere *metafizic* imperfect a fost aplicat, pe scurt, *realității*. Fichte a vrut să construiască lumea, dar prin aceasta înțelegea o construcție sistematică. Schlegel și Tieck au vrut să creeze o lume.[8]

De aici se vede că ironia aceasta nu era în slujba spiritului lumii. Nu era un moment al realității date, care trebuia

[8] Însă această tendință ironică nu s-a încheiat defel cu Tieck și Schlegel, ci a avut în Tânăra Germanie o pepinieră bogată. De fapt, în dezvoltarea generală a acestui punct de vedere am acordat multă atenție Tinerei Germanii.

negat și îndepărtat de către un nou moment, ci ironia nega întreaga *realitate istorică* pentru a face loc unei realități create de ea însăși. Nu subiectivitatea trebuia să avanseze aici, întrucât subiectivitatea era deja dată în relațiile lumii, ci o subiectivitate exagerată, o *subiectivitate la puterea a doua*. De aici se vede, de asemenea, că ironia aceasta era cu totul neîndreptățită și că modul de comportare al lui Hegel față de ea e absolut corect.

Ironia[9] a funcționat ca o forță pentru care nimic nu era prestabilit, care a terminat cu toate cele și care avea puterea absolută de a înfăptui orice. Dacă îngăduia unui lucru să persiste, ironia știa că avea putere să-l distrugă, o știa în același moment în care îl lăsa să persiste. Dacă făcea o aserțiune, știa că are autoritatea de a o și anula și acest lucru îi era cunoscut chiar în momentul în care aserta. Știa, în general, că se află în posesia *puterii absolute* de *a lega* și *dezlega*.[lxiii] Stăpânea în aceeași măsură ideea și fenomenul și le distrugea între ele. Distrugea fenomenul, arătând că nu corespunde ideii; distrugea ideea arătând că nu corespunde fenomenului. Avea dreptate în ambele cazuri, întrucât ideea și fenomenul sunt numai prin raportare reciprocă. În tot acest timp, ironia și-a salvat viața ei lipsită de griji, întrucât subiectul era destul de brav pentru a face toate acestea; într-adevăr, cine e mare ca Allah, cine poate dăinui înaintea lui ?

Dar realitatea (realitatea istorică) intră într-*o dublă relație* cu subiectul: pe de o parte ca un *dar* care nu se lasă refuzat, pe de alta, ca o *datorie*[lxiv] care trebuie împlinită. *Relația greșită* în care a intrat ironia cu această realitate a fost deja îndeajuns sugerată prin faptul că direcția ironică e în mod *esențial critică*. Atât filozoful (Schlegel), cât și poetul

[9] Pe parcursul acestei discuții folosesc termenii *ironie* și *ironist ;* aș putea să spun la fel de bine *romantismul* și *romanticul*. Ambii termeni desemnează în mod esențial același lucru; unul amintește mai mult de numele cu care această grupare s-a autobotezat, celălalt de numele cu care a botezat-o Hegel.

ei (Tieck) sunt critici. Astfel, cea de-a șaptea zi, despre care în vremurile noastre se spune că ar fi sosit, în fine, în atâtea privințe, e folosită nu pentru odihnă după fapta istorică, ci pentru a critica. Însă critica exclude, în general, simpatia și există o critică pentru care nimic nu e îndeajuns de consacrat, așa cum nimeni nu e destul de nevinovat pentru un polițist. Dar nu vechii clasici au fost criticați, nu conștiința, precum la Kant, ci a fost criticată însăși realitatea. Acum, desigur că în realitate erau multe pasibile de critică, iar răul în sens fichtean, apatia și indolența, se prea poate să fi dominat atât de tare, încât să fi fost nevoie de o pedeapsă pentru această *vis inertiae*[lxv] a lor. Cu alte cuvinte, poate că erau multe în existență care trebuiau tăiate tocmai pentru că nu erau realitate, dar de aceea nu devine defel responsabil să-ți îndrepți atacul critic împotriva întregii realități. Ajunge doar să amintesc faptul că Schlegel era critic, însă mi se va da dreptate că și Tieck era critic, dacă se recunoaște faptul că Tieck a încorporat cearta sa cu lumea în piesele pe care le-a scris și că acestea cer, spre a fi înțelese, un individ dezvoltat din punct de vedere polemic; circumstanță care le-a făcut mai puțin populare decât meritau, dacă ținem seama de genialitatea lor.

Când am spus în cele precedente că realitatea se oferă pe de o parte ca un dar, exprimam prin aceasta relația individului cu un anumit trecut. Acest trecut va pretinde acum valabilitate pentru individ și nu se va lăsa trecut cu vederea sau ignorat. Pentru ironie însă nu există de fapt *nici un trecut*, ceea ce se datorează refuzului său de a fi cuprinsă în cercetări metafizice. Ironia confundase eul etern cu eul temporal. Dar eul etern nu are trecut și, drept urmare, nici eul temporal n-are. Însă în măsura în care ironia e suficient de binevoitoare să presupună un trecut, acest trecut trebuie să fie de o asemenea natură, încât ironia să aibă întreaga libertate în privința lui și să își facă jocul cu el. De aceea, partea mitică a istoriei, legenda și poveștile sunt cele care au

găsit în ochii ei îndurare. În schimb, istoria propriu-zisă, unde individul adevărat își are libertatea sa pozitivă, întrucât acolo are stăpânire asupra premiselor sale, trebuia îndepărtată. În acest scop, ironia s-a purtat precum Hercule luptând cu Anteu, pe care nu-l putea învinge atâta timp cât avea picioarele pe pământ. După cum se știe, Hercule l-a ridicat pe Anteu de la pământ și astfel l-a biruit. La fel s-a purtat ironia față de realitatea istorică. Istoria a fost transformată, cât ai clipi, în mit – poezie – legendă – poveste. Astfel, ironia era din nou liberă. Putea să aleagă și să dispună după bunul plac. Cel mai mult i-au fost pe plac Grecia și Evul Mediu. Însă nu s-a pierdut în concepții istorice despre care știa că sunt *Dichtung und Wahrheit*[lxvi]. Uneori trăia în *Grecia* sub frumosul cer elin, pierdută în degustarea actuală a vieții grecești armonioase, trăind în ea astfel încât își avea acolo realitatea. Dar când se sătura de ea, arunca atât de departe această realitate afirmată în mod arbitrar, încât ea dispărea cu totul. Pentru ironie, cultura greacă n-avea valabilitate ca moment al istoriei lumii, dar avea totuși valabilitate pentru ea, și anume una absolută, din cauză că așa îi era ironiei pe plac. Alteori se ascundea în codrii *Evului Mediu,* ascultând șoaptele pline de taină ale copacilor, făcându-și cuib în vârfurile frunzișurilor sau ascunzându-se în scorburile întunecate, pe scurt, își căuta realitatea în Evul Mediu în tovărășia cavalerilor și a trubadurilor, se îndrăgostea de o nobilă domniță călare pe un aprig armăsar, purtând un șoim dresat pe brațul drept întins. Dar când această poveste de dragoste și-a pierdut valabilitatea, Evul Mediu a fost îndepărtat la loc în infinit și s-a pierdut, tot mai slab conturat, în fundalul conștiinței. Pentru ironie, Evul Mediu n-avea valabilitate ca moment din istoria lumii, dar avea valabilitate absolută, fiindcă așa îi era ironiei pe plac. Același lucru se repetă în *toate domeniile* teoretice. Pentru moment, o religie sau alta devenea, pentru ironie, absolutul. Dar ironia știa de asemenea că motivul pentru care aceasta era absolută era

că ironia însăși voia acest lucru, și cu asta, basta. În clipa următoare voia altceva, de aceea propovăduia ca în *Nathan Înțeleptul*[lxvii] că toate religiile sunt la fel de bune și că, probabil, creștinismul e cea mai proastă dintre ele. Pentru variație binevoia să fie ea însăși creștină. La fel și în domeniul științific. Ironia judeca și condamna *orice punct de vedere științific*, era întotdeauna judecătoare, așezată pe tronul judecății, dar nu făcea niciodată cercetări. Se afla mereu deasupra obiectului și acest fapt era, firește, natural, întrucât realitatea urma să înceapă abia acum. Ironia părăsise întrebarea metafizică despre raportul idee–realitate; dar realitatea metafizică se află dincolo de timp și de aceea realitatea pe care ironia voia să o aibă nu putea fi dată în timp. Împotriva acestui comportament al lui Schlegel, care judecă și condamnă, se ridică Hegel (*Opere complete*,[lxviii] vol. 16, p. 465). Nu vor fi niciodată îndeajuns recunoscute marile merite ale lui Hegel în privința înțelegerii trecutului istoric. El nu respinge trecutul, ci îl cuprinde, nu respinge alte puncte de vedere științifice, dar le învinge. De aceea, odată cu Hegel s-a pus capăt eternei vorbării despre faptul că acum urmează să înceapă istoria lumii, de parcă ar trebui să înceapă la ora patru fix sau, în orice caz, înainte de ora cinci. Chiar dacă vreun hegelian își ia un astfel de avânt în privința istoriei lumii, încât nu se poate opri și se repede gonind nebunește până în pânzele albe, Hegel n-are nici o vină, iar dacă în privința contemplației se poate face mai mult decât a făcut Hegel, nici un om care are o idee despre însemnătatea realității nu va fi atât de nerecunoscător încât să treacă dincolo de Hegel atât de iute, încât să uite ce îi datorează, dacă, evident, a apucat să se adâncească în cunoașterea lui. În ce privește lucrul care autorizează ironia să se poarte așa cum am descris, trebuie spus că se întâmplă deoarece ironia știe că fenomenul nu este esența. Ideea este concretă, și de aceea trebuie să devină concretă, dar concretizarea ideii este tocmai realitatea istorică. În această realitate istorică,

fiecare verigă are validitatea sa ca element, dar ironia nu recunoaște această relativă validitate. Pentru ironie, realitatea istorică are uneori validitate absolută, alteori însă nu o are deloc, fiindcă și-a luat asupra ei sarcina însemnată de a face posibilă realitatea.

Dar pentru individ *realitatea* este și *o datorie* care se cere adusă la îndeplinire. Aici ar fi de așteptat ca ironia să-și arate latura avantajoasă; întrucât a trecut dincolo de orice realitate dată, s-ar putea crede că ar putea avea ceva bun de pus în loc. Ceea ce nu e defel cazul, fiindcă așa cum ironia a reușit să învingă realitatea istorică punând-o în suspensie, tot așa ironia însăși a devenit plutitoare. *Realitatea ei* e *doar posibilitate*. Pentru ca individul în acțiune să fie în stare să-și îndeplinească datoria realizând realitatea, el trebuie să se simtă integrat într-un context mai larg, să simtă importanța responsabilității, să simtă și să respecte orice consecință rațională. Lucruri de care ironia e liberă. Ea știe că are puterea să înceapă mereu și mereu, dacă așa dorește; nimic din ce s-a întâmplat înainte nu o leagă, și așa cum ironia își savurează bucuria critică într-o infinită libertate din punct de vedere teoretic, tot astfel degustă din punct de vedere practic o asemănătoare libertate divină, care nu cunoaște nici legături, nici lanțuri, jucându-se fără frâne, fără restricții, săltând ca Leviathanul[lxix] în mare. Ironia e liberă, liberă de tristețile realității, dar de asemenea nu e legată nici de bucuriile, nici de binecuvântarea ei, întrucât, neavând nimic mai presus de ea, nu poate primi nici o binecuvântare, întotdeauna doar cel mai mărunt fiind binecuvântat de cel aflat mai presus. Aceasta e libertatea pe care o jinduiește ironia. De aceea se supraveghează mereu și de nimic nu se teme mai mult ca de faptul că ar putea fi copleșită de vreo impresie sau alta, pentru că doar când ești liber în felul acesta trăiești poetic, și, după cum se știe, marea cerință a ironiei este necesitatea de a trăi poetic. Prin trăitul poetic ironia înțelegea însă altceva, mai mult decât

vede în această expresie orice om cu minte și cât de cât respectuos față de valoarea omului, cu un anume simț pentru datul originar al acestuia. *Nu* înțelegea prin aceasta seriozitatea artistică, cea care vine în ajutorul divinului din om, care ascultă tăcută și liniștită de vocea a ceea ce e specific în individualitate, pândindu-i mișcările pentru a-l lăsa să devină cu adevărat disponibil în individ și a lăsa întreaga individualitate să se dezvolte într-o formă plastică, desăvârșită în sine. Ironia *nu* înțelegea prin aceasta lucrul la care se gândește tot creștinul pios când devine conștient de faptul că viața toată e educație, cultivare, care însă, atenție, nu urmează să-l transforme în cu totul altceva (întrucât Dumnezeul creștinilor nu are atotputernicia infinită negativă ca al mahomedanilor, pentru care un om mare cât un munte și un muscoi cât un elefant sunt la fel de posibili ca și muntele cât omul de mic, sau elefantul mărunt ca o muscă, totul fiind pasibil de a fi, la fel de bine, altfel decât este), ci tocmai să dezvolte germenii pe care Dumnezeu însuși i-a pus în om, întrucât creștinul știe că este cel ce are realitate pentru Dumnezeu. Aici, creștinul vine de fapt în ajutorul lui Dumnezeu, devine oarecum împreună lucrătorul său în îndeplinirea faptei bune. Prin expresia „a trăi poetic", ironia *n-a* pornit doar un protest împotriva a tot ce e demn de dispreț, nefiind altceva decât un jalnic produs al mediului, împotriva tuturor oamenilor de duzină, de care lumea e, din păcate, destul de plină, ci voia mai mult. Altfel spus, e una să te alcătuiești singur poetic, și alta să te lași alcătuit poetic. Creștinul se lasă alcătuit poetic, și din acest punct de vedere, un creștin trăiește cu mult mai poetic decât multe alte minți strălucite. Dar chiar și cel care, în sens grec, se alcătuiește pe sine poetic, recunoaște că i s-a încredințat o îndatorire. De aceea este acut necesar pentru el să devină conștient de ceea ce e originar în el, și această originaritate este granița în limitele căreia alcătuiește poetic și e liber poetic. Astfel, *individualitatea* are un *scop,* care este scopul

său absolut, activitatea sa vizând exact realizarea acestuia, bucuria de sine în cursul și în cadrul acestei realizări; adică, activitatea este de a transforma în *für sich*[lxx] ceea ce este *an sich*[lxxi].

La fel cum oamenii de duzină nu au nimic *an sich*, ci pot deveni orice, tot astfel și omul ironic. Însă nu pentru că ar fi doar un produs al mediului înconjurător; dimpotrivă, el se află deasupra întregului mediu înconjurător, dar pentru a putea trăi cu adevărat poetic, pentru a putea într-adevăr să se creeze pe sine poetic, omul ironic nu trebuie să aibă nici un *an sich.* Astfel, ironia cade ea însăși în ceea ce combate cel mai tare, întrucât omul ironic dobândește o anumită asemănare cu un om cu totul prozaic, doar că omul ironic are libertatea negativă prin care se situează poetic creator deasupra lui însuși. De aceea, omul ironic nu devine adesea nimic, întrucât pentru om e valabil ceea ce nu e valabil pentru Dumnezeu, anume că din nimic nu iese nimic. Dar omul ironic își păstrează mereu libertatea poetică și când observă că nu devine nimic, el include acest lucru în alcătuirea sa poetică; după cum se știe, aceasta se numără printre slujbele și funcțiile poetice în viață pe care le face valabile ironia, ba e chiar cea mai importantă din ele, anume a nu deveni nimic. De aceea, un *Taugenichts*[lxxii] e în poezia școlii romantice totdeauna cel mai poetic personaj, iar lucrul despre care vorbesc atât de des creștinii, mai ales în vremuri tulburi, anume să devii un nebun[lxxiii] în lume, a fost realizat de omul ironic în felul său; doar că el nu simte nimic din martiriu, pentru el aceasta fiind suprema bucurie poetică. Dar libertatea poetică infinită, care a fost deja sugerată prin includerea faptului de a nu deveni nimic, se manifestă și într-un mod mai pozitiv, întrucât individul ironic a parcurs cel mai adesea la modul posibilității o multitudine de destine, s-a familiarizat poetic cu ele, mai înainte de a sfârși prin a nu deveni nimic. În ironie, la fel ca în lume după învățătura lui Pitagora, sufletul e întotdeauna călător, doar că

nu are nevoie de atât de mult timp. Dar chiar dacă ironia rămâne în urmă în privința timpului, ea se află în avans în privința multitudinii de destine și desigur că mulți ironiști au parcurs, mai înainte de a-și găsi odihna în nimic, niște *fata*[lxxiv] mult mai ciudate decât cocoșul care apare la Lukianos și care fusese mai întâi însuși Pitagora, apoi Aspasia, dubioasa frumusețe din Milet, apoi Krates cinicul, apoi un rege, un cerșetor, un satrap, un cal, o coțofană, o broască și mii de alte lucruri, prea numeroase spre a fi menționate, în fine cocoș, și asta nu numai o dată, pentru că îi plăcea cel mai mult.[lxxv] Pentru ironist, totul e posibil. Dumnezeu e în cer și face tot ce îi place, ironistul e pe pământ și face tot ce vrea.[lxxvi] Însă omului ironic nu-i putem lua în nume de rău faptul că îi e atât de greu să devină ceva, întrucât, când ai înainte asemenea mulțime teribilă de posibilități, nu e ușor să alegi. Pentru varietate, omul ironic găsește cu cale să lase *destinul* și *întâmplarea* să hotărască. De aceea, el numără pe degete precum copiii: *Edelmann, Bettelmann*[lxxvii] etc. Cum însă pentru el toate aceste destine au doar validitatea posibilității, omul ironic poate parcurge întreaga gamă la fel de repede precum copiii. Ce ia timp e grija cu care se costumează *adecvat* personajului poetic în care s-a compus. În această privință, omul ironic știe multe și ca atare poate alege în voie dintr-o considerabilă colecție de costume de bal mascat. Ba umblă mândru ca un patrician roman, înfășurat în togă tivită cu purpură, ba șade în *sella curulis*[lxxviii] cu gravitate romană impunătoare, ba se ascunde în vestmântul umil al unui penitent pelerin, ori șade cu picioarele încrucișate ca un pașă turc în harem, sau flutură din aripi ușor și liber ca pasărea, făcând pe amorezatul cântăreț din liră. La asta se referă omul ironic când spune că trebuie *trăit poetic,* asta atinge când se alcătuiește pe sine poetic.

Să ne întoarcem însă la observația anterioară, că una e să fii alcătuit poetic, alta să te alcătuiești tu însuți poetic. Un individ care se lasă alcătuit poetic are și un anumit context

dat, în care trebuie să se potrivească, și astfel nu devine un cuvânt fără sens fiindcă a fost smuls din asociațiile sale. Pentru omul ironic, acest context, pe care el l-ar numi o anexă, nu are validitate și, deoarece nu-l interesează să se autoformeze așa încât să se potrivească în mediul său, atunci mediul trebuie să se formeze după el; prin urmare, nu numai că se alcătuiește pe sine poetic, dar alcătuiește astfel și *mediul înconjurător*. Ironistul stă mândru, închis în sine, lăsându-i pe oameni să-i treacă pe dinainte precum Adam lăsa animalele să-i treacă prin față, fără a-și găsi semen. Astfel se află în permanentă coliziune cu acea realitate căreia îi aparține. De aceea este important *să suspende* ceea ce constituie realitatea, ceea ce o ordonează și o susține: *moralitatea* și *etica*. Ajungem aici în punctul pe care Hegel l-a atacat în mod special. Tot ce e consacrat în realitatea dată are doar *valabilitate poetică* pentru ironist; pentru că în fond el trăiește poetic. Dar dacă realitatea dată își pierde astfel valabilitatea pentru ironist, acest lucru nu se întâmplă fiindcă ar fi vorba de o realitate depășită, care trebuie înlocuită de una mai adevărată, ci din cauză că ironistul este eul etern, pentru care nici o realitate nu e adecvată. Aici vedem și implicațiile faptului că ironistul se plasează în afara și deasupra moralității și eticii, fapt împotriva căruia se înverșunează chiar și Solger, atrăgând atenția că nu aceasta e ceea ce înțelege el prin ironie.[lxxix] De fapt, nu se poate spune că omul ironic se plasează deasupra moralei și eticii, dar el trăiește prea abstract, prea metafizic și estetic pentru a ajunge la concretețea moralei și eticii. Pentru el, viața e o piesă și ceea ce-l preocupă e complicația ingenioasă a acestei piese. Este el însuși spectator, chiar când e actor. Astfel își infinitizează eul, volatilizându-l metafizic și estetic, și dacă eul său se strânge uneori atât de egoist și de îngust în sine, alteori flutură dezlegat și dezintegrat, încât întreaga lume poate fi cuprinsă în el. Ironistul se entuziasmează de virtutea care se sacrifică pe sine așa cum un spectator se entuziasmează de

ea la teatru; e un critic sever, care știe bine de unde vine această virtute fadă și neautentică. Se căiește el însuși, dar se căiește estetic și nu moral. În momentul căinței se află dincolo și deasupra căinței sale, încercând să vadă dacă e potrivită din punct de vedere poetic și dacă ar merge ca replică în gura unui personaj poetic.

Dar în timp ce ironistul se alcătuiește poetic pe sine, alcătuind deopotrivă mediul înconjurător cu cea mai mare licență poetică posibilă, în timp ce trăiește cu totul ipotetic și la modul conjunctiv, viața sa *își pierde orice continuitate*. Astfel, ironistul cedează totdeauna stării de spirit. Viața sa e *numai stări de spirit*. E drept că poate fi ceva foarte autentic în a avea o stare de spirit și că nici o viață pământească nu e atât de absolută încât să nu cunoască acel contrast cuprins în ea. Dar într-o viață sănătoasă, starea de spirit e numai potențarea vieții care, stârnită, se mișcă într-o persoană. Un creștin adevărat știe prea bine că sunt clipe în care e cuprins de viața creștină mai adânc și mai viu ca de obicei, dar asta nu înseamnă că devine păgân după ce a trecut acea stare de spirit. Cu cât trăiește mai sănătos și mai adevărat, cu atât va deveni mai stăpân pe starea de spirit, adică se va umili cu atât mai mult înaintea ei, mântuindu-și astfel sufletul. Dar cum în ironist nu e nici o continuitate, la el se succed stările de spirit cele mai contrastante. Ba e un Dumnezeu, ba un fir de nisip. Stările sale de spirit sunt la fel de întâmplătoare ca încarnările lui Brahma[lxxx]. Omul ironic, care *se crede liber*, cade astfel sub incidența grozavei legi a ironiei lumii și își duce viața în *cea mai groaznică sclavie*. Dar ironistul e poet și de aici vine faptul că, deși e numai o minge cu care ironia lumii se joacă, acest lucru nu se vădește mereu. Ironistul alcătuiește totul poetic, poetizând și stările de spirit. Pentru a fi cu adevărat liber trebuie să stăpânească starea de spirit și de aceea o stare de spirit trebuie numaidecât înlocuită de alta. Când se întâmplă ca stările de spirit să se succeadă cu atâta disperare, încât ironistul

să observe că lucrurile nu merg cum ar trebui, atunci el poetizează. Poetizează că el e anume alcătuitorul stării de spirit, poetizează până paralizează din punct de vedere spiritual, încât încetează a mai poetiza. Starea de sprit însăși nu are de aceea nici o realitate pentru omul ironic și el n-o exprimă decât rareori altfel decât sub *forma contradicției*. Doliul său se ascunde în superiorul incognito al glumei, bucuria sa e învăluită în strigăte de jale. Ba o pornește spre mânăstire și în drum poposește la Venusberg, ba merge la Venusberg și pe drum se roagă la mânăstire. Tendințele științifice ale ironiei se pierd, și ele, în stări de spirit. Acesta e lucrul pe care Hegel i-l reproșează cel mai tare lui Tieck, și care reiese și din corespondența lui Tieck cu Solger: ba e cu totul lămurit, ba se află încă în căutare, ba e dogmatic, ba se îndoiește, ba vorbește de Jakob Böhme[lxxxi], ba de greci etc. — totul, doar stări de spirit. Dar cum e întotdeauna nevoie de un fir care să lege între ele aceste contraste, de o unitate în care teribilele disonanțe ale acestor stări de spirit să se piardă, această unitate se va găsi, la o cercetare mai atentă, și la ironist. *Plictisul* e singura *continuitate* pe care o are ironistul. Plictisul, această eternitate lipsită de conținut, această fericire lipsită de satisfacție, această profunzime superficială, această saturație flămândă. Dar plictisul e chiar unitatea negativă în care dispar contrastele, asumată în conștiința personală. Nu va putea să nege nimeni că în momentul de față atât Germania cât și Franța au prea mulți asemenea ironiști, nemaifiind nevoie să se lase inițiate în tainele plictiselii de vreun lord englez, membru călător al unui club al spleenului; nici că unele din tinerele adausuri ale tinerei Germanii și tinerei Franțe ar fi murit demult de plictiseală dacă respectivele guverne n-ar fi făcut părintescul gest de a le aresta,[lxxxii] dându-le astfel de gândit. Dacă ar cere cineva o minunată imagine a unui astfel de ironist, căruia-i lipsește existența tocmai datorită dualității din existența sa, aș aminti de Asa-Loki[lxxxiii].

Vedem aici cum *ironia rămâne cu totul negativă*, stabilind, din punct de vedere teoretic, o relație greșită între idee și realitate, ca și între realitate și idee; iar din punct de vedere practic, o relație greșită între posibilitate și realitate, și între realitate și posibilitate. — Spre a demonstra mai pe larg acest lucru în privința manifestării istorice a ironiei, voi discuta mai amănunțit reprezentații mai importanți ai acesteia.

Friedrich Schlegel

Subiectul discuției va fi aici cunoscutul roman *Lucinde*[10] de Friedrich Schlegel, devenit Evanghelia tinerei Germanii, sistemul pentru a ei *Rehabilitation des Fleisches*[lxxxiv], care lui Hegel[lxxxv] îi păruse respingător. Această discuție nu e lipsită de dificultăți, întrucât *Lucinde* fiind, cum se știe, o carte de-a-dreptul obscenă, aș putea — citând unele părți pentru o mai amănunțită considerație — să cad lesne în primejdia de a face imposibil chiar și celui mai pur cititor să scape neviciat. Voi fi însă cât mai prudent și atent cu putință.

Pentru a nu-l nedreptăți pe Schlegel, trebuie totuși amintite numeroasele degradări care se strecuraseră într-o mulțime de relații ale vieții, fiind de-a dreptul neobosite în a face iubirea atât de domestică, atât de bine dresată, de târâtoare, îndobitocită, utilă și utilizabilă ca orice alt animal de casă, pe scurt, a o face cât mai lipsită de erotism cu putință. Din acest punct de vedere, i-am fi fost foarte recunoscători lui Schlegel dacă ar fi găsit o ieșire din această situație, însă din nefericire climatul pe care l-a descoperit, singurul în care iubirea poate înflori cu adevărat, nu este unul mai sudic în comparație cu al nostru din Nord, ci este un climat ideal care nu poate fi găsit nicăieri. De aceea, nu doar rațele și gâștele

[10] *Lucinde*. Roman de Fr. v. Schlegel. Ediția a doua nemodificată. Stuttgart, 1835.

iubirii domestice dau din aripi strigând cumplit când păsările sălbatice ale iubirii trec vâjâind peste capetele lor, ci orice persoană poetică mai profundă — ale cărei dorințe sunt prea puternice pentru a fi legate în romantice plase de păianjen, ale cărei cerințe de la viață sunt prea mari pentru a fi satisfăcute doar prin scrierea unui roman, care tocmai datorită poeziei e nevoită să protesteze în acest punct — va încerca să arate că Friedrich Schlegel n-a găsit o ieșire, ci o cale greșită, va încerca să arate că a trăi e altceva decât a visa. Dacă ne uităm mai atent ce a combătut Schlegel cu ironia sa, probabil nimeni nu va nega faptul că multe din cele ce au fost și se află în începutul, progresul și sfârșitul relațiilor maritale merită o asemenea corecție, și că e normal pentru subiect să vrea să se elibereze de acestea. E o seriozitate foarte îngustă, o intenționalitate, *mizerabilă teleologie* pe care mulți o adoră ca pe un idol, care cere drept cuvenită jertfă orice năzuință infinită. Astfel, iubirea nu e *nimic în sine și de la sine*, ci devine ceva abia prin intenția cu care e integrată în meschinăria care face furori în teatrele private ale familiilor. *Absichten haben, nach Absichten handeln und Absichten mit Absichten zu neuer Absicht künstlich verweben; diese Unart ist so tief in die närrische Natur des gottähnlichen Menschen eingewurzelt, daß er sichs nun ordentlich vorsetzen und zur Absicht machen muß, wenn er sich einmahl ohne alle Absicht, auf dem innern Strom ewig fließender Bilder und Gefühle frei bewegen will* (p. 153) […] *Freilich, wie die Menschen so lieben, ist es etwas anders. Da liebt der Mann in der Frau nur die Gattung, die Frau im Mann nur den Grad seiner natürlichen Qualitäten und seiner bürgerlichen Existenz und beide in den Kindern nur ihr Machwerk und Eigenthum* (p. 55) […] *O! Es ist wahr, meine Freundin, der Mensch ist von Natur eine ernsthafte Bestie* (p. 57)[lxxxvi] E o pudibonderie morală, o cămașă de forță în care nici un om rezonabil nu se poate clinti. Pentru Dumnezeu, lăsați-o să se sfărâme! Opuse acesteia sunt căsniciile teatrale lumi-

nate de lună ale unui romantism exagerat, cu care natura, cel puțin, nu poate avea nici o intenție, ale căror infertile dureri de naștere, impotente îmbrățișări, nu folosesc statelor creștine mai mult decât celor păgâne. Lăsați dar ironia să-și facă de cap împotriva tuturor acestora! Numai că Schlegel nu-și îndreaptă atacul doar împotriva acestor neadevăruri.

Există asupra căsătoriei o *perspectivă creștină* care a avut îndrăzneala de a pronunța blestemul chiar la ora cununiei, înainte de a da binecuvântarea. Există o concepție creștină care plasează totul sub semnul păcatului, nu cunoaște excepție, nu iartă nimic, nici copilul din pântecele mamei, nici pe cea mai frumoasă dintre femei. În această concepție e o gravitate prea înaltă pentru a putea fi înțeleasă de muncitorii trudnici ai vieții prozaice de zi cu zi, prea severă pentru a îngădui să fie luată peste picior de improvizatori maritali. — Duse sunt zilele când oamenii trăiau atât de ferice, fără întristare și griji, atât de neprihăniți, când totul era atât de uman, când zeii înșiși dădeau tonul, lăsând uneori de-o-parte demnitatea lor cerească pentru a fura iubirea unei muritoare, duse sunt vremurile când cel care se strecura ușor, în taină, la locul de întâlnire, putea să se teamă sau să fie flatat la gândul că printre rivalii săi ar putea să vadă un zeu; vremurile când cerul se boltea înalt și frumos ca un martor prietenos asupra fericitei iubiri, sau o ascundea, tăcut și grav, în liniștea nopții; când totul trăia doar pentru iubire, și totul era la rândul său doar un mit despre iubire pentru fericiții îndrăgostiți. Aici se află dificultatea și acesta e punctul de vedere din care trebuie judecate năzuințele lui Schlegel și ale întregului romantism timpuriu și târziu. *Aceste vremuri au trecut* și totuși *romantismul tânjește plin de dor* după ele, întreprinzând într-acolo nu *peregrinationes sacras*, ci *profanas*.[lxxxvii] Dacă ar fi însă posibil să reconstruim un timp dispărut, el ar trebui reconstruit în toată puritatea sa, reconstruind astfel elinitatea în toată naivitatea ei. Dar romantismul nu face asta. Nu reconstruiește elinitatea, ci descoperă

o necunoscută parte a lumii. Și nu doar atât, dar modul său de a savura e foarte rafinat, întrucât nu vrea doar să se bucure naiv, ci să devină conștient, în timp ce savurează, de distrugerea moralității date; miza, ca să zicem așa, în această savurare e derâderea moralității sub care crede că alții suspină; și în aceasta rezidă jocul liber al arbitrarului ironic. Creștinismul a pus prin spirit o prăpastie între carne și spirit[11]; trebuie ca fie spiritul să nege carnea, fie carnea să nege spiritul. Romantismul vrea starea din urmă și prin aceasta diferă de elinitate, întrucât, în plăcerea cărnii, savurează totodată negarea spiritului. Făcând astfel, crede că *trăiește poetic,* dar sper să pot arăta că, dimpotrivă, ratează poeticul din cauză că abia prin resemnare apare adevărata infinitate interioară, și această infinitate interioară e cu adevărat infinită și cu adevărat poetică.

Lucinde de Schlegel vrea să suspende orice morală, sau, după cum se exprimă nu tocmai nefericit Erdmann: *Alle sittlichen Bestimmungen sind nur Spiel, es ist willkührlich für den Liebenden, ob die Ehe Monogamie, ob Ehe en quatre ist, u.s.f.*[12lxxxviii] Dacă ar fi posibil să ne imaginăm că întregul roman *Lucinde* e doar un capriciu, un copil cu toane al arbitrarului, gesticulând cu picioarele precum micuța Wilhelmine[lxxxix], fără să-i pese de rochie sau de judecata lumii; dacă ar fi doar o vioiciune exagerată care ar găsi plăcere în a da totul peste cap, în a întoarce totul pe dos, dacă ar fi doar o ironie plină de spirit la adresa moralității identice cu moravurile și obiceiul, cine ar putea fi atât de ridicol încât să nu vrea să râdă de ea, cine ar fi un asemenea potrivnic de profesie, încât să nu se distreze pe cinste citind cartea? Nu

---

[11] Prin aceasta creștinismul nu vrea *nicidecum să distrugă* senzualitatea, întrucât învață că abia după înviere nu va mai fi nici însurătoare, nici măritiș, însă atrage și atenția asupra omului care n-a avut timp să vină la nunta cea mare fiindcă el însuși avea nuntă.*

* Referire la Luca *20*, 35, Marcu *12*, 25 și Luca 14, 20. (*N.t.*)

[12] *Vorlesungen über Glauben und Wissen*, Berlin, 1837 (p. 86).

acesta e însă cazul, dimpotrivă, *Lucinde* are un *caracter* destul de *doctrinar*, și o anumită gravitate melancolică străbate toată cartea, părând să vină din faptul că eroul ei a ajuns atât de târziu la cunoașterea acestui măreț adevăr, iar o parte din viața sa a trecut astfel nefolosită. „Obrăznicia“ la care acest roman revine mereu, și pe care parcă o invocă, nu e de aceea o suspensie momentană și capricioasă a ceea ce e valabil în mod obiectiv, ca și cum expresia „obrăznicie“ folosită aici ar fi ea însăși o îndrăzneală, așa cum adesea e cazul când o expresie e tare — nu, această obrăznicie e ceea ce numim pur și simplu obrăznicie, dar e atât de fermecătoare și interesantă, încât *moralitatea, modestia și decența* care, la prima vedere au ceva atrăgător, par lângă ea niște *personaje cu totul neînsemnate*. Că *Lucinde* are într-adevăr un astfel de caracter doctrinar va recunoaște cu siguranță oricine a citit cartea. În cazul în care cineva ar vrea să nege acest lucru l-aș ruga să-mi explice dificultatea care apare din faptul că tânăra Germanie s-a înșelat atât de mult în privința ei. Dacă va izbuti și acest lucru, i-aș aminti că Schlegel a devenit, după cum se știe, mai târziu catolic și ca atare a descoperit că reforma a fost ce-a de-a doua cădere în păcat, ceea ce indică suficient că era cât se poate de serios cu *Lucinde*.

Ceea ce urmărește deci Lucinde e *să anuleze* orice moralitate, nu doar în sensul de moravuri și obiceiuri, ci toată moralitatea ca valabilitate a spiritului, domnia *spiritului asupra carnalității.* Va deveni limpede deci că ea corespunde întru totul celor pe care le-am numit mai devreme năzuințe caracteristice ironiei, anume anularea realității și înlocuirea ei cu o realitate care nu e realitate; drept care e cu totul normal ca fata, sau mai degrabă femeia în ale cărei brațe Julius[xc] își găsește odihna, ca Lucinde „să se numere la rândul ei printre cei care au o aplecare hotărâtă spre romantism și care nu trăiesc în lumea obișnuită, ci într-una creată și imaginată de ei“ (p. 96). Așadar una din cei care

n-au de fapt nici un fel de realitate în afară de realitatea senzuală și e astfel cu totul firesc ca unul din marile scopuri ale lui Julius să fie imaginarea unei îmbrățișări eterne, probabil ca singura realitate adevărată.

Dacă privim, așadar, romanul *Lucinde* ca pe un astfel de catehism al iubirii, el cere discipolilor săi *was Diderot die Empfindung des Fleisches nennt, eine seltene Gabe* [xci] și se angajează să-l dezvolte înspre acel simț artistic mai înalt al voluptății (pp. 29 și 30), iar Julius apare ca preot al acestei idolatrii, „nu lipsit de mir“, unul *zu wem der Witz selbst durch eine Stimme vom geöffneten Himmel herab sprach: Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe* (p. 35), sau ca unul care își strigă sieși și altora *weihe dich selbst ein und verkündige es, daß die Natur allein ehrwürdig und die Gesundheit allein liebenswürdig ist (p. 27).*[xcii] Ce vrea el e *senzualitatea nudă*, în care spiritul e un *element negat;* faptul căruia i se opune e *spiritualitatea* în care senzualitatea e un *element asimilat*. În acest sens e greșit faptul că o prezintă pe mica Wilhelmine cea de doi ani, *die geistreichste Person ihrer Zeit oder ihres Zeitalters* (p. 15)[xciii], ca ideal, întrucât în senzualitatea ei spiritul nu e negat, din cauză că spiritul nici nu e încă prezent. În general vrea nuditate și de aceea urăște frigul nordic; vrea să ia peste picior obtuzitatea care nu admite goliciunea. Dacă e vorba de obtuzitate sau dacă îmbrăcămintea care învăluie nu e cumva o frumoasă imagine a modului în care trebuie să fie senzualitatea, întrucât senzualitatea, fiind controlată spiritual, nu e nudă — asupra acestui lucru n-am de gând să insist ; voi aminti doar că și azi îl iertăm pe Arhimede pentru faptul că a alergat gol pușcă pe străzile Siracuzei, și asta fără îndoială nu din cauza climei sudice blânde, ci din cauză că bucuria sa spirituală, al său εὕρηκα, εὕρηκα[xciv] îl învestmânta de ajuns.

Confuzia și dezordinea pe care *Lucinde* vrea să le facă în tot ce e consacrat se află ilustrate în roman prin cea mai

deplină *lipsă de ordine a structurii*. De aceea, Julius povestește chiar de la început că, odată cu celelalte reguli ale rațiunii și moralității, a renunțat și la măsurarea timpului (p. 3), iar la p. 5 spune : *Für mich und für diese Schrift, für meine Liebe zu ihr und für ihre Bildung in sich, ist aber kein Zweck zweckmässiger, als der, daß ich gleich Anfangs das was wir Ordnung nennen vernichte, weit von ihr entferne und mir das Recht einer reizender Verwirrung deutlich zueigne und durch That behaupte*.[xcv] În acest fel, Schlegel speră să obțină adevărata poeticitate și, renunțând la orice raționalitate, lăsând fantezia să hotărască de una singură[13], îi reușește uneori, lui dar și cititorului, dacă acesta vrea și el, să păstreze prin forța imaginației această ambivalență într-o singură imagine etern mișcătoare. — În ciuda acestei confuzii mă voi strădui totuși să aduc în prezentarea mea *o anumită ordine*, să concentrez totul asupra unui anumit punct.

Eroul romanului, Julius, nu e un Don Juan (care prin genialitatea sa senzuală farmecă totul ca un vrăjitor, care se comportă cu autoritate nemijlocită, care arată că el e domnul și stăpânul, o autoritate pe care cuvintele nu o pot descrie, dar

---

[13] Acest lucru, lăsarea fanteziei să hotărască singură, se repetă în întreaga *Lucinde*. Cine ar putea să fie un astfel de neom încât să nu se poată bucura de jocul ușor al fanteziei ? Dar de aici nu rezultă că întreaga viață trebuie să se piardă în contemplare imaginativă. Când fantezia ajunge astfel să hotărască de una singură, ea epuizează și anesteziază sufletul, îi răpește orice tensiune morală, făcând viața vis. Dar chiar aceasta e ce vrea de fapt Lucinde și acest punct de vedere e, în fond, desemnat la p. 153 prin următoarele cuvinte : *Es ist der Gipfel des Verstandes, aus eigner Wahl zu schweigen, die Seele der Phantasie wieder zu geben und die süßen Tändeleien der jungen Mutter mit ihrem Schoßkinde nicht zu stören*.* Întrucât sensul e, pare-se, acela că atunci când intelectul și-a atins punctul culminant, formațiunea lui trebuie să lase loc fanteziei, care să domnească singură și nu să fie un interludiu în făptuirea vieții.

* În germană în original : „Culmea inteligenței e să taci din proprie inițiativă, să-ți dăruiești sufletul din nou fanteziei și să nu deranjezi dulcea joacă a tinerei mame cu pruncul de la sân.“ (*N.t.*)

care poate fi sugerată de câteva trăsături de arcuș absolut dominatoare ale lui Mozart; care nu seduce, dar de care toate vor să fie seduse, iar dacă li s-ar da la loc castitatea, n-ar vrea decât să fie seduse încă o dată; un demon care n-are trecut, n-are evoluție, ci răsare pe de-a-ntregul înarmat, ca Minerva) ci o *personalitate captivă în reflecție*, care se dezvoltă doar succesiv. În *Lehrjahre der Männlichkeit*[xcvi] aflăm mai multe despre povestea sa. *Pharao zu spielen mit dem Anscheine der heftigsten Leidenschaft und doch zerstreut und abwesend zu sein; in einem Augenblick von Hitze alle zu wagen und, sobald es verloren war, sich gleichgültig wegzuwenden; das war nur eine von den schlimmen Gewohnheiten, unter denen Julius seine wilde Jugend verstürmte*[xcvii] (p. 59). Autorul consideră că prin această trăsătură *a descris suficient viața lui Julius*. În această privință suntem cu totul de acord. Julius e un tânăr sfâșiat interior, care tocmai prin această sfâșiere a căpătat o imagine vie despre arta acelui vrăjitor care în câteva clipe putea să facă un om cu mulți, mulți ani mai bătrân; un tânăr care prin această sfâșiere e aparent în posesia unei imense puteri, așa cum ardoarea disperării dă puteri atletice; un tânăr care a început deja demult marea finală, dar încă înalță pocalul cu o anumită prestanță și farmec, cu degajare spirituală în lume, adunându-și întreaga forță într-o singură suflare spre a arunca, printr-o plecare strălucită, lumină glorificatoare asupra unei vieți care n-a avut nici o valoare și care nu-i va lipsi nimănui; un tânăr demult familiarizat cu gândul sinuciderii, dar căruia furtunile din suflet nu-i lasă timp să ia această hotărâre. Ceea ce trebuie să-l mântuie e iubirea. După ce a fost cât pe ce să seducă o tânără fată nevinovată (poveste care însă n-are în continuare nici o importanță pentru el, întrucât ea era în aparență prea nevinovată ca să-i satisfacă dorința de cunoaștere), el găsește în Lisette maestra de care are nevoie, profesoara demult inițiată în misteriile nocturne ale iubirii, căreia

Julius încearcă în zadar să-i transforme cursurile publice într-un curs particular, doar pentru el.

Portretul Lisettei e poate unul din cele mai bine conturate din întregul roman, iar autorul l-a tratat cu o vizibilă preferință, făcând totul spre a-l înfățișa într-o lumină poetică. Fusese, copilă fiind, mai degrabă melancolică decât ușuratecă, dar încă de atunci demonic entuziasmată de sexualitate (p. 78). Mai târziu a devenit actriță, dar numai pentru scurt timp, râzând mereu de propria nepricepere și de plictiseala îndurată. În fine, se dedase cu totul slujirii senzualității. Își lăsa răsplătite favorurile ba cu sume de bani, ba numai cu mulțumirea dată de capriciul pentru unul sau altul. Budoarul ei era simplu, fără mobilele obișnuite, doar cu oglinzi mari și prețioase pe toate laturile, iar între acestea, picturi voluptuoase de Correggio și Tizian. În loc de scaune, covoare orientale autentice și câteva grupuri statuare de marmură, la jumătatea mărimii naturale. Aici ședea adesea turcește zile întregi, singură, lenevind cu brațe încrucișate, întrucât detesta oricare din muncile făcute îndeobște de femei. Numai din când în când se înviora cu miresme și în acest timp punea să i se citească povestiri, descrieri de călătorie și basme, de către valetul ei, un băiat de o plastică frumusețe, pe care ea însăși îl sedusese pe când el avea paisprezece ani. Nu dădea decât puțină atenție lecturii, decât dacă apărea ceva ridicol, sau o observație generală pe care și ea o considera adevărată, întrucât nu se interesa de nimic, nu avea simț pentru nimic altceva în afară de realitate și considera întreaga poezie ridicolă. Aceasta este descrierea făcută de Schlegel unei vieți care, oricât s-ar fi scurs în depravare, pare totuși să ridice pretenția de a fi poetică. Ceea ce iese mai cu seamă în evidență e *indolența distinsă*, care n-are chef de nimic, care nu vrea să muncească și disprețuiește orice ocupație feminină, nu vrea să-și preocupe spiritul, ci doar să-l lase preocupat, care dispersează și epuizează întreaga plăcere a sufletului într-o desfătare molatecă, lăsând conștiința

însăși să se evapore într-o dezgustătoare întunecime. Dar e totuși o desfătare, și desfătarea înseamnă să trăiești poetic. S-ar părea că autorul vrea de asemeni să pună o anumită poeticitate în faptul că Lisette nu lua mereu seama la bani când își împărțea favorurile; s-ar părea că vrea să glorifice iubirea ei mizerabilă în clipele în care nu banii hotărau alegerea ei, răsfrângând asupra-i un reflex al strălucirii pe care numai iubirea nevinovată o are, de parcă a te lăsa stăpânit de capricii e un lucru mai poetic decât a fi sclavul banilor. Lisette șade așadar în această încăpere plină de voluptăți, iar conștiința exterioară e cu totul pierdută pentru ea; marile oglinzi care reflectă imaginea ei creează singura conștiință care i-a mai rămas. De aceea, când vorbește despre sine, are adesea obiceiul de a se numi Lisette, și spune deseori că dacă ar putea să scrie, și-ar scrie propria poveste *de parcă* ar fi *a altcuiva*; în general, vorbește despre sine la persoana a treia. Dar nu din cauză că faptele ei pe pământ ar fi fost atât de importante din punct de vedere al istoriei lumii ca ale lui Cezar, astfel încât propria viață să nu-i aparțină ei, ci lumii; ci pentru că această *vita ante acta*[xcviii] era prea grea pentru a-i putea duce povara. Să cugete asupra acestei vieți, să lase figurile ei amenințătoare s-o judece ar fi fost un lucru *prea grav* pentru a putea fi și poetic. Dar să lase această mizerabilă viață să se volatilizeze în contururi vagi, să privească fix la ea, ca și cum ar fi fost ceva care *n-o privea* nici chiar pe ea însăși, asta da, voia să facă. Era dispusă să deplângă nefericita fată pierdută, poate chiar să-i dedice o lacrimă, dar că ea însăși era această fată — iată un lucru pe care voia să-l uite. E o slăbiciune să vrei să uiți, dar în acest efort se poate mișca uneori o energie care sugerează ceva mai bun; însă a vrea să te retrăiești pe tine însăți în acest fel la modul poetic, astfel încât remușcarea să nu se poată hrăni cu nimic, din cauză că e vorba doar de lucruri care nu te privesc, iar desfătarea poate fi doar sporită de secreta complicitate — acest lucru e o îngrozitoare *lașitate* plină de

moliciune. Și totuși, *această cufundare* într-o *anestezie* estetică[14] e ceea ce iese de fapt în evidență în *Lucinde* ca definiție

---

[14] Acest lucru e enunțat mai cu seamă într-o *Idilă despre trândăvie*, unde suprema perfecțiune e echivalată cu pasivitatea pură și nealterată. *Je schöner das Klima ist, je passiver ist man. Nur Italiener wissen zu gehen, und nur die im Orient verstehen zu liegen; wo hat sich aber der Geist zarter und süßer gebildet als in Indien? Und unter allen Himmelsstrichen ist es das Recht des Müßiggangs, was Vornehme und Gemeine unterscheidet, und das eigentliche Princip des Adels** (p. 42) […] „Viața cea mai înaltă și mai deplină e doar vegetare pură"; viața plantelor e în general idealul spre care trebuie să năzuim; de aceea, Julius îi scrie Lucindei: *Wir beide werden noch einst in Einem Geiste anschauen, daß wir Blüthen Einer Pflanze oder Blätter Einer Blume sind, und mit Lächeln werden wir dann wissen, daß was wir jetzt Hoffnung nennen, eigentlich Erinnerung war*** (p. 11). Dorul însuși ia de aceea forma unui *Stilleben**** vegetativ. *Julius, fragte Lucinde, warum fühle ich in so heiterer Ruhe die tiefe Sehnsucht? Nur in der Sehnsucht finden wir die Ruhe, antwortete Julius. Ja die Ruhe ist nur das, wenn unser Geist durch nichts gestört wird, sich zu sehnen und zu suchen, wo er nichts höheres finden kann, als die eigene Sehnsucht* (p. 148). *Julius: Die heilige Ruhe fand ich nur in jenem Sehnen, Freundin. Lucinde: und ich in dieser schönen Ruhe jene heilige Sehnsucht***** (p. 150).

* În germană în original: „ Cu cât e mai frumoasă clima, cu atât sunt locuitorii mai pasivi. Numai italienii știu să umble, și numai orientalii știu să zacă; unde s-a format însă spiritul mai fin și mai dulce decât în India? Indiferent în ce parte a lumii te afli, dreptul la trândăvie e ceea ce îi deosebește pe cei de rang de oamenii de rând, și el e adevăratul principiu al nobleței..." (*N.t.*)

** În germană în original: „Noi doi vom intui odată în același spirit că suntem florile aceleiași plante, sau petalele aceleiași flori, și vom ști atunci, zâmbind, că tot ce numim acum speranță era de fapt amintire." (*N.t.*)

*** În germană în original: „natură moartă", aici cu sens literal, de „viață nemișcată". (*N.t.*)

**** În germană în original: „Julius, întrebă Lucinde, de ce simt, într-o atât de senină liniște, un dor atât de adânc? Numai în dor aflăm liniștea, răspunse Julius. Liniștea e doar starea în care spiritul nostru nu e tulburat de nimic în dorul și căutarea sa, și când nu poate găsi nimic mai înalt decât propriul dor (p. 148). Julius: Sfânta liniște n-am aflat-o decât în acel dor, prietenă dragă. Lucinde: Iar eu am aflat în această frumoasă liniște dorul cel sfânt." (*N.t.*)

a *viețuirii poetice*, și ceea ce transpune eul mai profund într-o stare de somnambulism, dând eului arbitrar frâu liber în ironica sa satisfacție de sine.

Vom examina acum mai amănunțit acest lucru. Au existat adesea încercări de a demonstra că genul de cărți dintre care face parte *Lucinde* sunt imorale; s-au scos adesea strigăte de ah! și vai! când au fost citite; însă atâta timp cât i-a fost îngăduit autorului să susțină în gura mare, iar cititorului să creadă în tăcere că erau poetice, nu s-a câștigat mare lucru, și asta cu atât mai puțin cu cât omul are o la fel de mare cerință de poezie pe cât are și morala cerințe față de el. De aceea, după cum va fi de altfel demonstrat, trebuie spus că ele nu sunt doar imorale, ci și *nepoetice,* din cauză că sunt *nereligioase*; vom spune mai înainte de orice că fiecare om, *dacă vrea cu adevărat, poate trăi poetic*. Dacă întrebăm anume ce e poezia, putem spune în general că e o biruință asupra lumii; prin negarea realității imperfecte, poezia deschide o realitate mai înaltă, extinde și explică imperfecțiunea întru perfecțiune și astfel îmblânzește profunda durere care vrea să întunece totul. În această măsură, *poezia e un fel de împăcare*, dar nu e *adevărata împăcare*, întrucât nu-mi dă împăcarea cu realitatea în care trăiesc, prin această împăcare nu are loc o transsubstanțiere a realității date, ci sunt împăcat cu realitatea dată prin faptul că mi se dă o altă realitate, mai înaltă și mai deplină. Cu cât e mai mare contrastul, cu atât mai imperfectă e împăcarea, astfel încât adesea nu are loc, în fond, nici o împăcare, totul fiind mai degrabă o învrăjbire. De aceea, abia *religia* e de fapt în stare să producă *adevărata împăcare*, din cauză că infinitizează realitatea pentru mine. Poeticul e de aceea, ce-i drept, un fel de victorie asupra realității, dar infinitizarea sa e mai degrabă o ieșire din realitate decât rămânere în ea. A trăi poetic înseamnă așadar a trăi la modul infinit. Dar infinitatea poate fi una exterioară sau una interioară. Cel care vrea să se desfete infinit la modul poetic are și el o infinitate îna-

intea sa, dar e o *infinitate exterioară*. În timp ce mă desfăt sunt mereu în afara mea, în altceva. Dar o astfel de infinitate trebuie să se suspende pe sine. Abia când ceea ce savurez nu e în afara mea, ci în mine însumi, abia atunci desfătarea mea e infinită, pentru că e *infinită interior*. Celui care se desfată la modul poetic, chiar dacă s-ar bucura de lumea întreagă, îi lipsește totuși o desfătare, întrucât nu se bucură de el însuși. Dar abia a te bucura de tine (evident, nu în sens stoic sau egoist, pentru că aici nu e nici o infinitate adevărată, ci în sens religios) înseamnă adevărata infinitate.

Dacă ne întoarcem, după aceste observații, la cerința de a trăi poetic, ca fiind același lucru cu desfătarea (și tocmai pentru că epoca noastră e atât de saturată de reflecție contrastul dintre realitatea poetică și realitatea dată trebuie să se arate într-o formă mult mai profundă decât a apărut vreodată în lume, deoarece mai înainte evoluția poetică mergea mână în mână cu realitatea dată, însă acum e cu adevărat vorba de a fi sau a nu fi, din cauză că lumea nu se mai mulțumește să trăiască poetic din când în când, ci pretinde ca întreaga viață să fie poetică) se vădește lesne că pretenția aceasta *ratează suprema desfătare*, adevărata fericire, aceea când subiectul nu visează și se are în stăpânire pe sine într-o limpezime nesfârșită, fiindu-și sieși cu totul transparent; acest lucru e posibil abia pentru omul religios, care nu-și are infinitatea în afara sa, ci în sine. Astfel, răzbunarea e o desfătare poetică, iar păgânii credeau că zeii au păstrat anume pentru ei răzbunarea, ea fiind atâta de dulce. Dar chiar dacă mi-aș satisface întru totul pofta de răzbunare, chiar dacă aș fi, în sensul păgân, un zeu în fața căruia totul tremură, al cărui foc al mâniei ar putea să mistuie totul, m-aș desfăta în răzbunare doar la modul egoist, desfătarea mea ar fi doar o infinitate exterioară, și cel mai simplu muritor, care n-ar lăsa frâu liber răzbunării sale, ci și-ar stăpâni furia, ar fi mai aproape de a fi cucerit lumea; abia el s-ar savura cu adevărat pe sine însuși, abia el ar avea infinitatea interioară,

abia el ar trăi poetic. Dacă vom privi din acest punct de vedere viața descrisă în *Lucinde* ca viață poetică, vom concede că are toate desfătările posibile, dar nu ni se poate nega dreptul de a folosi în privința ei un atribut — anume că e o viață *infinit de lașă*. În cazul în care nu susținem că a fi laș e totuna cu a trăi poetic, înseamnă că e posibil pentru această viață poetică să se arate a fi destul de — sau mai degrabă *întru totul — nepoetică*; pentru că a trăi poetic nu înseamnă a-și fi sieși obscur, a transpira propriul sine într-o căldură dezgustătoare, ci înseamnă să devii limpede și transparent față de tine însuți, nu într-o mulțumire finită și egoistă, ci în propria valabilitate absolută și eternă. Dacă acest lucru nu e posibil pentru orice om, atunci viața e nebunie și e o incomparabilă prostie din partea unui individ, chiar de-ar fi cel mai talentat de pe lume, să-și închipuie că i-a fost rezervat lui ceea ce a fost refuzat celorlalți; deoarece fie faptul de a fi om e absolutul, fie întreaga viață e nonsens, iar disperarea e singurul lucru ce-l așteaptă pe orice om care nu e nebun, nici lipsit de iubire și înfumurat, nici destul de disperat încât să creadă că el e alesul. De aceea nu trebuie să ne rezumăm la declamarea câtorva principii morale împotriva întregii tendințe care, de la *Lucinde* încoace, a luat asupra-i, adesea cu mult talent, și adesea într-un mod încântător, nu conducerea oamenilor, ci rătăcirea lor pe o cale greșită; ci trebuie să *nu-i îngăduim să se înșele pe sine și pe alții*, susținând că *ar fi poetică*, sau că pe această cale s-ar putea atinge ceea ce orice om cere într-un mod de nerefuzat — modul de a trăi poetic.

Să ne întoarcem însă la Julius și Lisette. Lisette își încheie viața așa cum a început-o, ducând la îndeplinire ceea ce Julius n-avea timp să hotărască, și prin sinucidere încearcă să atingă scopul tuturor năzuințelor ei literare — *să scape de ea însăși*. Își păstrează însă tactul estetic până în cele din urmă clipe, și ultima ei replică, pe care, după mărturia servitorului ei, a zis-o cu glas tare: *Lisette soll zu Grunde gehen, zu*

Grunde jetzt gleich: so will es das Schicksal, das eiserne[xcix], trebuie înțeleasă ca un fel de nebunie jucată, care pentru o fostă actriță de teatru, devenită una în viață, ar fi foarte naturală. — Moartea Lisettei trebuia, firește, să facă o puternică impresie asupra lui Julius. Îl voi lăsa însă pe Schlegel să vorbească el însuși, ca să nu se creadă că îi deformez spusele. *Die Folge von Lisettens Ruin war, daß er ihr Andenken mit schwärmerischer Achtung vergötterte*[c] (p. 77). Însă această întâmplare n-a fost suficientă pentru evoluția lui Julius: *Diese Ausnahme von dem, was Julius für gewöhnlich hielt, beim weiblichen Geschlecht* (obișnuitul fiind că genul feminin nu se afla în posesia „înaltei energii“ pe care o avea Lisette), *war zu einzig, und die Umgebung in der er sie fand, zu unrein, als daß er dadurch zu einer wahren Ansicht hätte gelangen können*[ci] (p. 78).

Apoi, Schlegel îl lasă pe Julius, după ce o vreme a stat retras în singurătate, să intre din nou în contact cu viața socială și să parcurgă, într-o relație mai degrabă spirituală cu unele din protagonistele feminine ale acestei vieți, mai multe episoade de iubire, până când află în Lucinde unitatea tuturor acestor elemente separate, găsind la fel de multă *senzualitate*, cât și *spiritualitate*. Cum însă această legătură de dragoste nu e întemeiată mai profund decât pe o senzualitate spirituală, întrucât nu are *nici un element de resemnare*, cu alte cuvinte întrucât nu e căsnicie, întrucât e păstrată concepția că pasivitatea și vegetarea înseamnă perfecțiunea, *etica e aici din nou negată*. Această legătură de dragoste nu poate căpăta, de aceea, nici un conținut, nu poate avea nici o istorie în sens mai profund, modul lor de a-și petrece timpul *en deux* nu poate fi decât același mod pe care Julius îl considera cel mai potrivit pentru petrecerea timpului în singurătate — anume, să cugete la ce-ar spune sau răspunde cutare doamnă plină de spirit într-o situație picantă sau alta. E de aceea o iubire care nu are conținut real, iar veșnicia

despre care e vorba atât de des nu e nimic altceva decât ceea ce s-ar putea numi clipa veșnică a desfătării, o infinitate care nu e infinitate, fiind de aceea nepoetică. Astfel încât e imposibil să ne reținem zâmbetul când o legătură de dragoste atât de fragilă și de slab construită își imaginează că va putea face față furtunilor vieții, crezând că are destulă putere să considere *die herbeste Laune des Zufalls für schönen Witz und ausgelassene Willkühr*[cii] (p. 9), întrucât această iubire nu aparține lumii reale, ci unei lumi imaginare, unde îndrăgostiții sunt stăpâni asupra furtunilor și uraganelor. Cum într-o astfel de relație totul e calculat pentru desfătare, ea își concepe relația față de generația care îi datorează viața într-un mod la fel de egoist: „*So schlingt die Religion der Liebe unsre Liebe immer inniger und stärker zusammen, wie das Kind die Lust der zärtlichen Eltern dem Echo gleich verdoppelt*“[ciii] (p. 11). Întâlnim adesea părinți care, cu o gravitate prostească, vor să-și vadă copiii bine situați, uneori chiar ajunși cu bine până în mormânt; în contrast cu aceștia, Julius și Lucinde ar prefera să-i țină mereu la vârsta micuței Wilhelmine, spre a se amuza pe seama lor.

Ceea ce rămâne straniu la *Lucinde* și la întreaga tendință asociată cu acest roman e că pornind de la libertatea eului și de la majoratul acestuia, în loc să ajungă la o mai înaltă spiritualitate, ajunge doar la senzualitate, adică la opusul său. În etică e sugerat raportul spiritului față de spirit, dar când eul vrea o mai mare libertate, vrând să nege spiritul etic, cade sub incidența legilor carnalității și instinctelor. Cum această senzualitate nu e naivă, rezultă de aici că același bun plac care instaurase senzualitatea în presupusele ei drepturi poate să treacă în următoarea clipă la afirmarea unei spiritualități abstracte și exagerate. Aceste vibrații pot fi interpretate pe de-o parte ca un joc al ironiei lumii cu individul, iar pe de alta, ca încercarea individului de a imita ironia lumii.

Tieck

În ceea ce-l privește pe Tieck, vom vorbi aici mai ales despre unele din piesele sale satirice și despre lirica sa. Nuvelele sale de început au fost scrise mai înainte ca frații Schlegel să-l fi condus spre cunoașterea adevărului; cele ulterioare se apropie din ce în ce mai mult de realitate și încearcă nu rareori să-i corespundă, cu o anumită largheţe. Ajuns la Tieck, respir deja mai ușor, iar când privesc din nou înapoi spre *Lucinde* îmi pare că m-am trezit dintr-un vis plin de spaime și neliniști, în care auzeam în aceeași clipă sunetele seducătoare ale senzualității și urletul sălbatic, animalic, care răsună printre ele; mă simt de parcă mi s-ar fi oferit dezgustătorul preparat fiert în ceaunul vrăjitoarelor, care răpește orice gust și poftă de viață. Schlegel procedează didactic, se îndreaptă direct împotriva realității. La Tieck, așa ceva nu e cazul, el se complace într-un *abandon poetic*, dar îl menține ca *indiferent față de realitate*. Doar când nu face acest lucru e cât pe ce să atace realitatea, însă chiar și atunci o atacă mai degrabă indirect. Că un astfel de abandon poetic, cu totul ieșit din ordine prin exageratul său hop-ș-așa ironic, își are valabilitatea sa, nu va putea nimeni să nege. În această privință, Hegel a fost adesea nedrept față de Tieck, și sunt cu totul de acord cu observația făcută undeva[15] de un hegelian altminteri plin de zel: *In Spaß und Heiterkeit fand er (Hegel) sich gleichfalls behaglich, doch die letzte Tiefe des Humors blieb ihm theilweise verschlossen, und die neueste Form der Ironie widerstrebte dermaßen seiner eigenen Richtung,*

---

[15] *Vorstudien für Leben und Kunst,* herausgegeben von Dr. H.G. Hotho. Stuttgart und Tübingen, 1835, (p. 394).*

* În germană în original: „*Studii preliminare pentru viață și artă,* editate de Dr. H.G. Hotho."

Heinrich Gustav Hotho (1802–1873), filozof și estetician german, profesor la universitatea din Berlin, editor al *Prelegerilor de estetică* hegeliene. (*N.t.*)

daß es ihm fast an dem Organ gebrach, auch das Echte in ihr anzuerkennen oder gar zu genießen.[civ] Dar cu cât se apropie mai mult de realitate o astfel de poetizare, cu cât devine inteligibilă numai printr-o ruptură față de realitate, cu cât mai multă polemică se ascunde în ea, cu cât mai mult face din dezvoltarea polemică o condiție pentru simpatia cititorilor, cu atât *uită* de *indiferența poetică*, își pierde inocența și dobândește un scop. Nu mai e vorba de licența poetică, licență care, asemeni lui Münchhausen, se trage pe sine în sus de guler și, fără să stea cu picioarele pe pământ, face în aer tot felul de tumbe, care mai de care mai ciudate; nu mai e infinitatea panteistă a poeziei, ci subiectul finit folosește pârghia ironică spre a sălta existența din ansamblul în care e fixată. Întreaga existență devine acum *un simplu joc* pentru bunul plac poetic, care nu refuză nimic, nici chiar cel mai insignifiant lucru, dar pentru care nici nu persistă nimic, nici chiar cel mai însemnat lucru. De ajuns, în această privință, să citim lista de personaje dintr-o piesă de Tieck sau a oricărui poet romantic, spre a avea o idee despre ce neauzite și cu totul neobișnuite lucruri se petrec în lumea lor poetică. Animalele vorbesc precum oamenii, oamenii, ca dobitoacele, scaunele și mesele devin conștiente de semnificația lor în viață, oamenii simt că viața n-are semnificație, nimicul devine tot, totul devine nimic, totul e posibil, chiar și imposibilul, totul e probabil, chiar și improbabilul.

Să ne amintim acum că Tieck și întreaga școală romantică pășeau sau credeau că pășesc într-o epocă în care oamenii erau ca împietriți în relațiile sociale finite. Totul era împlinit și desăvârșit într-un divin optimism chinezesc,[cv] care nu lăsa nesatisfăcută nici o năzuință rezonabilă, nici o dorință rațională. Minunatele principii și maxime ale obiceiului făceau obiectul unui cult plin de pioșenie; totul era absolut, chiar și absolutul; lumea se abținea de la poligamie, umbla cu pălării ascuțite. Totul avea însemnătate. Fiecare simțea, în funcție de poziție, cu o nuanțată dignitate,

cât de mult reușea să realizeze, ce mare importanță avea neobosita sa strădanie pentru el însuși și pentru întreg. Nu se trăia superficial, asemenea quakerilor nepăsători la ore și la bătaia ceasului; o astfel de impietate încerca zadarnic să se strecoare. Totul mergea pe drumul său liniștit, măsurat, chiar și cel pornit în pețit, întrucât știa bine că mergea cu o treabă legiuită, făcând un pas deosebit de serios. Totul se întâmpla pe bătaia ceasului. Lumea ieșea puhoi în natură, de Sânziene, simțind pătimirea de Ziua Rugăciunii[cvi], îndrăgostindu-se când împlinea douăzeci de ani, ducându-se la culcare la 10 seara. Fiecare se căsătorea, trăia pentru casă și pentru slujba la stat, făcea copii, avea grijă de familie, aflându-se în plină vigoare a bărbăției. Era remarcat în mediile mai înalte datorită binefacerilor sale, frecventa ca prieten preotul sub ale cărui priviri își desăvârșea epic multele trăsături frumoase, spre o reputație postumă onorabilă, despre care știa că preotul cu inima mișcată va încerca într-o bună zi zadarnic s-o evoce neobosit; era prieten în sensul adevărat și sincer al cuvântului, prieten real, tot așa cum era și un real consilier de cancelarie. Fiecare știa ce trebuie despre lume, își educa odraslele să învețe și ele aceleași lucruri, se entuziasma o seară pe săptămână de cântecele de laudă ale poetului despre frumusețea vieții, fiecare însemna totul pentru ai săi, an după an, cu o siguranță și precizie care se potrivea la minut. Lumea se sclerozase, *trebuia* întinerită. În acest sens, romantismul a fost binefăcător. Prin romantism adie o briză răcoroasă, aer proaspăt de zori din pădurile virgine ale Evului Mediu sau din eterul pur al Greciei. Pe filistini îi trece un rece fior pe spinare, și totuși ea e necesară pentru a alunga miasma animalică respirată până atunci. Cei o sută de ani au trecut, castelul vrăjit se înalță, locuitorii săi se trezesc iar, pădurea respiră ușor, păsările cântă, frumoasa prințesă atrage din nou pețitorii în juru-i; codrul răsună de sunetul cornului și lătrături, pajiștile sunt înmiresmate, se desprind din natură poezii și cântece, fâlfâie prin

văzduh, nimeni nu știe de unde vin și unde se duc. Lumea întinerește, dar, după cum a observat Heine cu destul umor, ea e întinerită de romantism într-un asemenea grad, încât ajunge *copil* mic.[cvii] Acesta e necazul în romantism, că nu e realitate ceea ce cuprinde. Poezia se trezește; dorurile puternice, presimțirile tainice, sentimentele entuziaste, natura — toate se deșteaptă; prințesa vrăjită se trezește, romanticul cade în somn. Toate acestea el le trăiește *în vis* — și în timp ce totul dormea înainte în juru-i, acum totul se deșteaptă în timp ce el doarme. Visele nu satură însă. Se trezește obosit, frânt, lipsit de puteri și vioiciune, spre a se culca din nou și în curând e nevoit să producă artificial stările de somnambulism. Dar cu cât e mai multă nevoie de artă pentru aceasta, cu atât mai exagerat devine și idealul pe care îl evocă romanticul.

Poezia romantică se mișcă între acești doi poli. Pe de o parte se află *realitatea dată*, cu tot filistinismul ei mizerabil, pe de alta, *realitatea ideală*, cu figurile ei neclare. Aceste două elemente își sunt reciproc indispensabile. Cu cât e mai tare caricaturizată realitatea, cu atât mai sus țâșnește idealul, doar că izvorul care izbucnește aici nu o face pentru o viață veșnică. Tocmai acest fapt, că poezia se mișcă între doi poli opuși, arată că *nu e poezie adevărată* în sens mai profund. Adevăratul ideal nu e într-un fel sau altul dincolo, el e în urma noastră în măsura în care e forța care propulsează, e înaintea noastră în măsura în care e scopul care ne entuziasmează, dar în același timp e în noi și în asta constă adevărul său.

Din această cauză, acest tip de poezie nu poate intra într-o cu adevărat poetică relație cu cititorul, tocmai pentru că poetul însuși nu intră într-o asemnea relație cu poezia sa. Punctul de vedere poetic în care s-a situat poetul e arbitariul poetic; impresia totală pe care o lasă poemul e un gol, în care nu mai rămâne nimic. Acest arbitrar se arată acum în întreaga-i structură. Piesa ba aleargă înainte, ba se

oprește, ba stagnează preț de un episod, ba o ia înapoi; ba ne aflăm în gangul lui Peter Madsen[cviii], ba în cer; ba are loc ceva atât de improbabil, încât autorul știe prea bine că e improbabil; ba se aud clopote în depărtare, e procesiunea pioasă a celor trei crai de la răsărit, ba urmează un solo pentru corn englez,[16] ba se afirmă ceva cu toată seriozitatea, pentru ca o clipă mai târziu lucrurile să se întoarcă pe dos; unitatea râsului vrea să împace contrariile, însă acest râs e acompaniat de sunetele îndepărtate de flaut ale unei profunde tristeți etc.

Dar tocmai pentru că întreaga structură nu se ordonează într-o totalitate poetică, tocmai pentru că poeticul e pentru poet libertatea în care-i stă totul la dispoziție, și pentru că, pentru cititor, poeticul e libertatea în care imită capriciile poetului, tocmai pentru că — repet — întreaga structură nu se ordonează într-o totalitate poetică, elementele disparate rămân izolate, sau, mai bine zis, din cauză că elementele disparate persistă în năzuințele lor izolate, nu poate lua naștere *nici o unitate poetică*. Năzuința polemică nu își găsește

---

[16] Cu aceasta se poate compara excelenta descriere a lui Hotho, p. 412: *Da behält die* abenteuernde Ungebundenheit *der Phantasie einen schrankenlosen Raum zu jederlei Art der Gebilde offen; wo sie nur immer mögen, ranken sich kecke Episoden umher, arabeskenartige Seltsamkeiten schlingen sich zu neckendem Gelächter bunt durch das lose Gewebe, die Allegorie weitet die sonst so begränzten Gestalten nebelhaft aus, dazwischen spuckt der parodische Scherz in verkehrendem Übermut, und diesem genialem Belieben verschwistert sich jene matte Behaglichkeit, die keinen müßigen Einfall zurückweisen kann, weil er auf ihrem Boden erwachsen ist.**

* În germană în original: „Aici, *aventuroasa lipsă de constrângeri* își păstrează un spațiu nelimitat pentru orice tip de alcătuiri; episoade îndrăznețe se cațără în vrejuri oriunde ar vrea, curiozități ca niște arabescuri se încolăcesc colorate, râzând a tachinare, prin țesătura nestrânsă, alegoria extinde figurile, altminteri mărginite, încețoșându-le, ici și colo bântuie gluma parodică, într-o zburdălnicie care întoarce totul pe dos, iar acest bun-plac genial se înrudește cu obosita comoditate care nu poate respinge nici o idee de prisos, din cauză că a crescut din propriul ei sol." (*N.t.*)

niciodată odihna, din cauză că poeticul constă tocmai în continua autoeliberare printr-o nouă polemică, și pe cât îi e poetului de greu să afle idealul, pe atât îi e de greu să afle caricatura. În orice trăsătură polemică e cuprins întotdeauna ceva mai mult, o posibilitate de a se depăși pe sine într-o descriere și mai ingenioasă. Năzuința ideală n-are, la rândul ei, nici un ideal; căci orice ideal e în aceeași clipă doar o alegorie care ascunde în sine un ideal mai înalt, și astfel la infinit. Poetul nu-și îngăduie de aceea odihnă nici sieși, nici cititorului, întrucât odihna e contrariul acestui tip de poezie. Singura odihnă de care are parte e eternitatea poetică în care vede idealul, dar această eternitate e un lucru monstruos, întrucât e lipsită de timp, și de aceea, idealul devine în clipa următoare alegorie.

La fel cum Tieck e de o ingeniozitate fără pereche în modul său de a concepe filistinismul, și de o uimitoare virtuozitate în folosirea perspectivei greșite, tot astfel și *năzuința sa ideală* are o asemenea profunzime arteziană[cix] încât imaginea care trebuie să apară pe cer dispare la nesfârșit în infinitate. Tieck are un deosebit dar de a face omul să se simtă cât se poate de straniu, iar figurile umane ideale care apar uneori la el te pot într-adevăr speria rău, tocmai prin ciudățenia lor, întrucât par adesea niște stranii produse ale naturii, iar ochii lor inteligenți și credincioși nu inspiră atât încredere, cât o angoasă[17] de-a dreptul *unheimlich*.[cx]

Cum însă, în esență, întreaga năzuință a acestei poezii e apropierea, printr-o permanentă aproximare, de atmosfera, ce nu-și găsește însă niciodată expresia adecvată, prin care

---

[17] Dacă dorește cineva să capete, prin intermediul unui desen, o impresie despre o astfel de figură, vreau să-i atrag atenția asupra imaginii desenate în *Des Knaben Wunderhorn, alte deutsche Lieder. Dritter Band*.*

* Gravura de pe coperta celui de-al treilea volum al antologiei *Cornul cel minunat al băiatului. Vechi cântece germane* (1808), editată de L. Achim von Arnim și Clemens Brentano, reprezintă un cavaler cu o lăută și o domniță cu o harpă. Expresia lor e gravă, privirile, fixe, nu li se întâlnesc. (*N.t.*)

această poezie să fie poezie despre poezie la infinit, iar pe de altă parte este transpunerea cititorului într-o atmosferă incomensurabilă chiar față de înseși prestațiile acestei poezii, forța ei rezidă, în mod natural, în *lirism*. Dar această lirică nu trebuie să devină greoaie și apăsătoare printr-un conținut mai profund, ea trebuie să devină tot mai ușoară, să se audă din ce în ce mai slab în depărtatul răsunet al unui ecou care se stinge. Ceea ce e *muzical* în lirică e elementul subiectiv. Acesta e dezvoltat cu totul unilateral. În această privință, ceea ce contează e sunetul versului, rezonanța prin care o strofă strigă și îi răspunde celeilalte, grațioasa voltă pe care strofa o face în pas de dans, cântându-și singură, ca să zic așa. Rima devine un cavaler rătăcitor plecat în căutarea aventurii, și ceea ce îi preocupă atât de mult pe Tieck și pe toți romanticii, faptul că întâlnesc deodată un chip străin care le pare însă atât de cunoscut încât au senzația că l-ar mai fi văzut cândva, pe vremuri, într-un trecut care trece dincolo de conștiința istorică, i se întâmplă și rimei, care-ntâlnește pe neașteptate o veche cunoștință din vremuri mai bune și are un sentiment foarte ciudat văzând-o. Obosită și plictisită de anturajul său obișnuit, rima își caută cunoștințe noi și interesante. În cele din urmă, elementul muzical *se izolează cu totul*, și, uneori, romantismului îi reușește să reconstruiască tipul de poezie cunoscut din copilărie de oricine, prin intermediul frumosului vers: *ala bala portocala*[cxi]. Astfel de poezii trebuie acum considerate drept cele mai desăvârșite, întrucât aici atmosfera — ea e ceea ce contează — are libertate absolută și e cu totul lipsită de constrângeri, întrucât orice conținut e negat.

Chiar dacă Tieck n-a negat realitatea cu atâta seriozitate cum a făcut-o Schlegel, idealul său exagerat și neputincios, care se duce asemeni unui nor de pe cer, sau ca umbra celui ce trece în fugă deasupra pământului, arată că Tieck rătăcește pe căi greșite. Schlegel și-a găsit liniștea în catolicism, Tieck își găsește uneori odihnă într-un fel de idolatrizare a întregii vieți, prin care totul a devenit la fel de poetic.

Solger

Solger a fost cel care a vrut să devină în mod filozofic conștient de natura ironiei. Și-a prezentat concepția în prelegerile despre estetică, publicate după moartea sa[18] și într-o serie de tratate care se găsesc printre scrierile sale postume.[19] Hegel a acordat o atenție deosebită prezentării lui Solger și îl tratează cu o anumită predilecție. În recenzia pe care am mai pomenit-o, la pagina 486, Hegel spune: *Wie sie (die Ironie) gewöhnlich vorkommt, ist sie mehr nur als ein berühmter, vornehm seyn sollender Spuk anzusehen; in Beziehung auf Solger aber kann sie als ein Princip behandelt werden*[cxii]. În introducerea la *Prelegeri de estetică* Hegel face comentarii legate de Solger (p. 89: *Solger war nicht wie die Uebrigen mit oberflächliger Bildung zufrieden, sondern sein ächt speculatives innerstes Bedürfniß drängte ihn in die Tiefe der philosophischen Idee hinabzusteigen*[cxiii]) și regretă că Solger a murit prea curând, înainte de a ajunge la îndeplinirea concretă a acestui demers.

E, desigur, foarte dificil să explici concepția lui Solger, întrucât, așa cum bine observă Hotho (p. 399), el și-a dezvoltat modul de a cugeta *in schwer begreifbarer philosophischer Klarheit*[cxiv]. De fapt, lucrurile stau astfel: Solger s-a *rătăcit* cu totul *în negativitate* și de aceea nu pot să n-am anumite ezitări aventurându-mă pe această mare furtunoasă, nu pentru că m-aș teme pentru viața mea, ci pentru că sunt îngrijorat că îmi va fi greu să dau cititorului informații cât de cât demne de încredere despre ce s-a întâmplat cu mine sau unde mă aflu în fiecare clipă. Cum negativul devine totdeauna vizibil doar prin pozitiv, dar negativitatea are aici domnie absolută, fiind prezentă în toată sterilitatea

---

[18] K.W.F. Solger, *Vorlesungen über Aesthetik*, herausgegeben von K.W.L. Heyse (Leipzig, 1829).

[19] *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*. Herausgegeben von Ludwig Tieck und Friedrich v. Raumer. Leipzig, 1826.

sa, totul se încâlcește și în clipa în care speri în posibilitatea de a avea o determinare după care să te poți orienta, totul dispare din nou, din cauză că pozitivul care se arăta în zare se vădește a fi, la o cercetare mai îndeaproape, o nouă negație. De aceea Solger are poate însemnătatea sa în această dezvoltare, dar fără îndoială că, mai degrabă, trebuie considerat *o jertfă* cerută de sistemul lui Hegel. Astfel se poate explica și predilecția lui Hegel pentru el: Solger e cavalerul metafizic al negativității. De aceea, nu intră în coliziune cu realitatea, în sensul în care intră ceilalți ironici, întrucât ironia sa nu se formează niciodată contradictoriu față de realitate.[20] Ironia sa e o *ironie contemplativă*, el vede nimicnicia întregului. Ironia e un organ, un simț pentru negativ.

Eforturile lui Solger au în întregime loc pe tărâmul științelor; dar cum el n-a oferit nicăieri o descriere strict științifică și coerent progresivă, ci, dimpotrivă, doar *exclamații aforistice*, ducându-ne ba spre observații pur metafizice, ba către unele istorii filozofice, ba către unele cercetări estetice, ori spre altele etice etc., exclamații care au tangențe cu întregul domeniu al științei — avem deja a face aici cu o mare dificultate. La aceasta se adaugă faptul că *limbajul* său e mai degrabă poetic decât filozofic (de exemplu, când spune că Dumnezeu, revelându-se, se jertfește pe sine; știu bine că această expresie ar putea fi folosită foarte bine în analogie

---

[20] De aceea, Solger are dreptate când observă în *Scrieri postume*, partea a II-a, p. 514: *Aber ist denn nun diese Ironie ein schnödes Hinwegsetzen über Alles was den Menschen wesentlich und ernstlich interessiert, über den ganzen Zwiespalt in seiner Natur? Keineswegs; dieses wäre eine gemeine Spötterei, die nicht über Ernst und Scherz stände, sondern auf demselben Boden und mit ihren eigenen Kräften sie bestritte.**

* În germană în original: „Dar e această ironie o rușinoasă neluare în considerare a tot ce îl interesează pe om în mod esențial și serios, a întregii ambivalențe din natura sa? Nicidecum; aceasta ar fi o josnică batjocură, care nu s-ar situa deasupra seriozității și a glumei, ci le-ar combate pe propriul lor teren, cu propriile lor forțe.“ Citat din recenzia *Beurtheilung der Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur.* (*N.t.*)

cu sensul metafizic în care știința mai recentă folosește expresia că Dumnezeu se reconciliază cu lumea, dar chiar și acest mod de folosire e o volatilizare a conceptului în comparație cu terminologia creștină, astfel încât această folosire greșită nu constituie o justificare acceptabilă pentru folosirea, de către Solger, a unui concept și mai concret), astfel încât nu-i dă mereu cititorului o impresie clară despre direcția în care are loc mișcarea. Expresii precum „a nega“, „a nimici“, „a anula“ sunt folosite adesea, dar pentru reala orientare a cititorului e nevoie de cunoașterea legii mișcării. *Negativul* are, anume, o *dublă funcție*, pe de o parte infinitizează finitul, iar pe de alta finitizează infinitul. Când însă nu știi în ce curent te afli, sau mai degrabă când te afli ba într-un curent, ba în altul, totul se încâlcește. În plus, trebuie să existe un acord în privința semnificației a ceea ce se declară a fi negat, pentru că altfel negația (precum cezura din celebrul vers[cxv]) cade unde nu trebuie. Când se spune, de exemplu, că realitatea trebuie nimicită, negată, e nevoie să știm ce se înțelege prin realitate, pentru că, într-un anumit sens, realitatea însăși a apărut printr-o negație. Dar niciodată nu e acesta cazul și de aici provine faptul că se poate ajunge la o confuzie, precum cea aflată în propoziția care spune că omul e *das Nichtige*[21][cxvi] (încă de aici trebuie să fim prudenți și să ne înțelegem asupra sensului în care omul e *das Nichtige* și dacă nu cumva există ceva pozitiv și valabil în acest *Nichtige*) și *das Nichtige* trebuie distrusă (aici trebuie din nou o mică dezbatere asupra măsurii în care omul poate el însuși să nimicească *das Nichtige* din el și dacă nu cumva nu devine într-un alt sens el însuși *das Nichtige* prin aceasta), și că totuși *das Nichtige* din noi este divinul (compară cu *Scrierile postume* ale lui Solger, partea I, p. 511).

[21] Am păstrat acest cuvânt german din cauză că nu cunosc nici un echivalent exact în limba daneză. Chiar dacă cititorul va fi deranjat de acest cuvânt, va avea totodată avantajul de a-și aminti mereu de Solger.

Solger vrea să stabilească identitatea absolută dintre finit și infinit, să distrugă zidul despărțitor care vrea să le separe în atâtea moduri. Strădania sa se îndreaptă spre începutul absolut, lipsit de presupozițe, năzuința sa e așadar speculativă. În scrierile sale postume, vol. I, p. 507, Solger scrie: *Das ist doch wohl gewiß, daß sich seine Wissenschaft* (a filozofului) *von allen übrigen dadurch wesentlich unterscheidet, daß sie allumfassend ist. Jede andere hat etwas Vorausgesetztes, Gegebenes, entweder eine bestimmte Form der Erkenntniß, wie die Mathematik, oder einen bestimmten Stoff, wie Geschichte, Naturkunde und dergl. Sie allein muß sich selbst schaffen.*[cxvii] Ironia sa contemplativă vede acum finitul ca *das Nichtige*, adică exact ceea ce trebuie anulat.[22] Dar, pe de altă parte, finitul trebuie negat la rândul său; nu trebuie să persiste într-un *an sich* din lumea cealaltă; astfel e creată adevărata realitate. *Cf. Scrierile postume*, partea I, p. 600: *Aber das Endliche, die gemeine Tatsache, ist eben so wenig die wahre Wirklichkeit, wie das Unendliche, die Beziehung auf Begriffe und wechselnde Gegensätze, das Ewige ist. Die wahre Wirklichkeit ist ein Moment der Anschauung, in welchem Endliches und Unendliches, die unser gemeiner Verstand nur in Beziehung auf einander erkennt, völlig aufgehoben werden, indem sich darin Gott oder das Ewige offenbart.*[cxviii]. Avem aici așadar ideea în punctul începutului absolut, o avem de aceea ca pe negativitatea infinită absolută. Dacă acesta e să devină ceva, negativul trebuie să se afirme din nou în finitizarea ideii, făcând-o concretă. Negativitatea e neliniștea gândului, dar această neliniște trebuie să se manifeste, să devină vizibilă,

[22] Aici se recunoaște îndată diferența esențială dintre ironia lui Solger și ironia descrisă anterior. Cea a lui Solger e *un fel de reculegere* contemplativă, și pentru el nu e foarte important să păstreze subiectul, care e în sine, în întreaga sa inaccesibilitate distantă. Întreaga finitudine trebuie negată, inclusiv subiectul contemplator, ba acesta e de fapt deja negat în această contemplație.

plăcerea ei trebuie să se manifeste ca plăcerea care îndeamnă la acțiune, durerea ei ca durere pe care o naște plăcerea. Când nu se întâmplă aceasta, avem doar realitatea ireală a contemplării, reculegerii, panteismului. Cu alte cuvinte, indiferent dacă păstrezi reculegerea ca moment sau dacă transformi întreaga viață în reculegere, *realitatea adevărată* tot nu apare. Când e doar moment, nu e nimic altceva de făcut, decât să o produci imediat, din nou; dacă ea trebuie să umple întreaga viață, realitatea nu mai devine cu adevărat. De aceea, nu ajută explicația lui Solger că ideea nu trebuie gândită ca la Platon, într-un loc ceresc sau supraceresc, nu ajută asigurarea că el nu lasă finitudinea să dispară ca simplu mod, asemeni lui Spinoza; nu ajută că nu vrea să lase ideea să devină într-o eternă devenire, precum la Fichte și nici nu ajută dezaprobarea sa față de încercarea lui Schelling de a arăta că ființa desăvârșită e în existență. Toate acestea sunt doar studii preliminare. Solger se află la început, dar acest început e cu totul *abstract*, iar ceea ce contează acum e ca dualismul existenței să se arate în tot adevărul său. Aceasta nu se întâmplă însă. Dimpotrivă, devine evident că Solger e incapabil să conceadă o valabilitate finitului. Nu reușește să obțină infinitul la modul concret. Vede finitul ca pe *das Nichtige*, ca pe ceva care dispare, îl vede ca pe *das nichtige All.*[cxix] *Determinările morale* nu au de aceea *nici o valabilitate*, întreaga finitudine, cu năzuințele ei morale și imorale dispare în contemplația metafizică, în care e văzută ca nimic. *Cf.* operele sale postume, volumul întâi, p. 512: *Daß wir aber böse seyn können, rührt daher, daß wir eine Erscheinung, eine gemeine Existenz haben, die an sich weder gut noch böse, weder Etwas noch Nichts ist, sondern eben bloß der Schatten, den das Wesen in seinem getrennten Daseyn auf sich wirft, und auf welchem wir, wie auf einem Rauch, das Bild des Guten und des Bösen hinwerfen können. Alle unsere bloß moralischen Tugenden sind ein solches reflectiertes Bild des Guten, und wehe dem, der sich auf sie*

verläßt! Alle unsere bloß moralischen Laster sind ein solcher Widerschein des Bösen, und wehe dem, der darüber verzweifelt und sie für etwas hält, das wirklich und wahrhaft ist, und nicht an den glaubt, vor dem sie nichts sind und der sie allein in uns heben kann![cxx] Aici se arată limpede punctul slab al lui Solger. Căci e, ce-i drept, adevărat că virtuțile morale nu au valoare în sine și pentru sine, ci doar prin umilința care îl lasă pe Dumnezeu să le producă în noi; și e tot atât de adevărat că viciile omului nu pot fi anulate decât de Dumnezeu, și nu prin forțe proprii, dar de aici nu rezultă nicidecum că trebuie să te pierzi pe tine însuți la modul metafizic și să treci cu vederea, în primul caz, sinergismul care vine în ajutorul divinității, iar în cel de-al doilea, căința care nu-l lasă să plece pe Domnul.[cxxi] Așadar, finitul e, ce-i drept, *das Nichtige*, dar e totuși ceva în el pe care te poți sprijini.

De aceea, năzuința științifică vădită în toate acestea nu e dusă până la capăt, și avem astfel de-a face aici mai degrabă cu o *rătăcire panteistă* decât cu o dare de seamă speculativă despre *an sich*-ul abstract al identității absolute dintre finit și infinit. Panteismul poate apărea în două moduri: fie punând accentul pe om, fie punând accentul pe Dumnezeu; fie dintr-o considerație antropocentristă, fie dintr-o considerație teocentristă. Când spun că neamul omenesc îl produce pe Dumnezeu nu e nici un conflict între Dumnezeu și om; și nici când îl las pe om să dispară în Dumnezeu nu e nici un conflict. Această din urmă variantă e cea aleasă de Solger. E drept că nu acceptă ca Dumnezeu să fie gândit ca substanță, cum voia Spinoza, dar de aici provine faptul că nu vrea să anuleze identitatea, dată de devoțiune, dintre divin și omenesc.

Aceste cercetări metafizice nu sunt duse mai departe. Ne vom îndrepta, de aceea, atenția asupra unei alte serii de considerații, ce țin de un domeniu speculativ-dogmatic. Solger folosește, pur și simplu, reprezentări concrete precum:

Dumnezeu, jertfire de sine, dăruire de sine din iubire ș.a.m.d. Mai găsim la el și aluzii la reprezentări precum creația din nimic de către Dumnezeu, împăcarea pe care o aduce etc. Acest aspect a fost tratat îndeaproape de către Hegel; de aceea, îl voi urma pe acesta. Mai întâi, așadar, niște citate din Solger. Cele mai multe din aceste sclipiri speculative se găsesc în volumul întâi al scrierilor sale postume, în două scrisori: una către Tieck[cxxii], cealaltă către Abeken[cxxiii]. *Scrieri postume,* Partea întâi, p. 603: *Indem Gott in unserer Endlichkeit existiert oder sich offenbart, opfert er sich selbst auf und vernichtet sich in uns: denn wir sind Nichts.*[cxxiv] Tot acolo, la p. 511, apare următoarea observație: *Nicht unsere relative Schwäche macht unsere Unvollkommenheit, nicht unser eigenes Wesen unsere Wahrheit aus. Wir sind deshalb nichtige Erscheinungen, weil Gott in uns selbst Existenz angenommen und sich dadurch von sich selbst geschieden hat. Und ist dieses nicht die höchste Liebe, daß er sich selbst in das Nichts begeben, damit wir seyn möchten, und daß er sich geopfert hat und sein Nichts vernichtet, seinen Tod getödtet hat, damit wir nicht ein großes Nichts bleiben, sondern zu ihm zurückkehren und in ihm seyn möchten? Das Nichtige in uns ist selbst das Göttliche, insofern wir es nämlich als das Nichtige und uns selbst als diese erkennen. In diesem Sinne ist es auch das Gute, und wir können vor Gott nur wahrhaft gut seyn durch Selbstopferung.*[cxxv] Dezvoltarea acestui pasaj de către Hegel se găsește la p. 469 sus și în continuare.[cxxvi] Aici se vădește îndată că, în ciuda energiei sale speculative, Solger nu prea ne orientează, ci mai degrabă ne dezorientează, și că, întrucât *termenii medii lipsesc*, e deosebit de dificil de stabilit dacă negațiile rezultă în mod corect. Când spune: *idem Gott in unserer Endlichkeit existiert oder sich offenbart*[cxxvii], se cuvine în primul rând să aflăm ceva despre sensul în care Dumnezeu există în finitudine; lipsește aici conceptul de *creație*. Când, în pasajul următor, se spune că prin faptul de a exista astfel în finitudine,

Dumnezeu se jertfește pe sine, s-ar părea că aici e vorba de creație. Dar dacă sensul e acesta, el nu e exprimat cu precizie, pentru că în acest caz ar fi trebuit să scrie: întrucât se jertfește pe sine, Dumnezeu creează. Acest sens pare a fi confirmat de faptul că predicatul corespunzător e că Dumnezeu se nimicește pe sine. Când spunem, anume, că Dumnezeu se autonimicește, avem de-a face cu o negație, însă, atenție, e vorba de o negație prin care infinitul devine finit și concret. Pe de altă parte însă, când ni se spune că Dumnezeu se jertfește pe sine, precum și că se autonimicește, ne gândim mai degrabă la *împăcare*[cxxviii]. Acest sens e confirmat de cuvintele imediat următoare: „noi suntem nimicul“, pentru că astfel e, desigur, afirmat finitul, dar e afirmat în finitudinea sa, în nimicnicia sa, și această nimicnicie e cea care trebuie negată. Astfel încât negația infinitizează finitul. Aici lipsesc însă termenii medii care să lămurească în ce sens e omul nimic, termeni medii atât de cuprinzători încât în cadrul lor să fie concepută și semnificația păcatului. Avem așadar de-a face cu o lipsă de claritate speculativă care nu face dreptate nici creației, nici împăcării, nici finitudinii și nici stării de păcat.

Dacă e să comparăm aceste lucruri cu observațiile din scrisoarea lui Solger către Tieck, se vădește o semiobscuritate speculativă cu totul asemănătoare. Aici aflăm *daß wir deshalb nichtige Erscheinungen sind, weil Gott in uns selbst Existenz angenommen, und sich dadurch von sich selbst geschieden hat.*[cxxix] Aici se sugerează în mod evident conceptul de creație. Însă chiar făcând abstracție de lipsa termenilor medii care ne-ar îngădui să susținem că e vorba de actul creației, nici chiar modul de gândire panteist nu e prezentat cu destulă precizie, pentru că nu se poate spune cu adevărat că suntem *nichtige Erscheinungen*[cxxx] din cauză că Dumnezeu a luat asupra sa existența, în noi; conform punctului de vedere și terminologiei lui Solger ar trebui mai degrabă să spunem că prin faptul că Dumnezeu se nimicește pe sine

apare nimicnicia întregii finitudini; dar luând asupra sa existența în această finitudine, Dumnezeu nu se desparte de el însuși (întrucât despărțirea a avut loc în momentul creației), ci se află în sine însuși, iar nimicnicia e anulată. Când, în cele ce urmează, se spune: *und ist dieses nicht die höchste Liebe, daß er sich selbst in das Nichts begeben, damit wir seyn möchten*[cxxxi], creația și împăcarea sunt iar confundate și încurcate între ele. Căci Dumnezeu nu a intrat în nimic pentru ca noi să fim, întrucât noi suntem într-adevăr nimicul; ci Dumnezeu a intrat în nimic pentru ca noi să încetăm a fi nimic. În cazul în care Solger vrea să vadă aici iubirea lui Dumnezeu, lipsesc din nou termenii medii, întrucât conceptul de creație trebuie să fie întotdeauna dat, pentru ca iubirea lui Dumnezeu să nu devină iubire de sine.

Solger folosește apoi expresii și mai concrete, spunând că Dumnezeu s-a jertfit pe sine, și-a nimicit nimicul și și-a ucis moartea. Ele ne fac să ne gândim la împăcare, la negarea finitudinii și la întoarcerea acesteia la Dumnezeu și în Dumnezeu. Dar întrucât în pasajul precedent se spunea că existând în finitudinea noastră, Dumnezeu se autonimicește, avem acum *aceeași expresie* atât pentru *creație* cât și pentru *împăcare*. În plus, nu pare ușor de înțeles sensul afirmației că Dumnezeu se jertfește pe sine, în cazul în care ea trebuie explicată prin următoarele cuvinte: își nimicește nimicnicia. Dar încurcătura sporește și mai mult când aflăm că *das Nichtige* din noi e divinul, întrucât noi înșine eram *das Nichtige*, și atunci cum poate *das Nichtige* din noi (prin care se sugerează că mai e și altceva în noi care nu e *das Nichtige*) să fie divinul ? În fine, suntem învățați că noi înșine putem recunoaște *das Nichtige* din noi. Dacă acest lucru înseamnă că noi înșine putem nega *das Nichtige* prin intermediul acestei cunoașteri, atunci s-ar părea că avem de-a face cu *o concepție pelagiană despre împăcare*.[cxxxii]

Pe parcursul întregii cercetări, Solger pare a avea oarecum ideea de negație a negației, care conține în sine adevă-

rata afirmație. Dar întrucât nu dezvoltă întregul lanț de argumente, una din negații se strecoară, în mod greșit, în cealaltă, nemairezultând *adevărata afirmație*. Acest fapt a fost perceput în mod cât se poate de clar de către Hegel, care și observă de aceea, în mod explicit, la p. 470: *das eine Mal sind* wir *darin als* das Nichts *(was das Böse ist)* vorausgesetzt, *dann ist auch wieder von Gott der harte, abstracte Ausdruck gebraucht, daß* er *sich selbst* vernichte, *also er es sey, der sich als das Nichts setzte, und zwar, damit wir* seyen, *und darauf heißt das* Nichtige *in uns selbst das Göttliche, insofern wir es nämlich als das Göttliche erkennen*.[cxxxiii]

Dacă ar fi să-i dau cititorului o idee asupra punctului de vedere al lui Solger, m-aș apropia, probabil, cel mai mult de el legându-l de conceptul solgerian preferat, ironia, și aș spune că Solger face *existența lui Dumnezeu* să devină ironie: Dumnezeu se transpune în permanență pe sine în nimic, se retrage iar, se transpune apoi din nou etc.; amuzament divin care, ca orice ironie, afirmă cele mai cumplite contradicții. La imensa oscilație a acestei duble mișcări (deopotrivă centrifugă și centripetă) participă finitudinea, și în această oscilație omul e, în momentul separației, umbra aruncată de divinitate, își schițează virtuțile și viciile morale în această existență de umbră, care e văzută ca un nimic numai de către cel care are ochii deschiși pentru ironie. Întrucât întreaga finitudine e nimic, *cel care o vede, prin intermediul ironiei, ca atare, vine în ajutorul divinității.* Mai departe de atât nu pot reconstitui punctul de vedere al lui Solger, din cauză că nu găsesc la el nici o informație despre ce fel de realitate capătă finitudinea prin ironie. E drept că Solger vorbește în unele pasaje despre un soi de mistică, spunând despre ea că, în momentul în care privește spre realitate, e mama ironiei, iar când privește spre lumea cea veșnică, e copilul entuziasmului și al inspirației. Solger mai scrie și despre o nemijlocită prezență a divinului, ce se manifestă tocmai prin faptul că realitatea noastră dispare, dar și aici *lipsesc*

termenii medii necesari pentru construirea unei viziuni totale mai profunde, pozitive.

Să vedem acum în ce fel și-a aplicat Solger punctul de vedere în domeniul *esteticii.* Aici, Solger a venit în ajutorul romanticilor, devenind purtătorul de cuvânt filozofic al romantismului și al ironiei romantice. Întâlnim din nou același punct de vedere fundamental, că finitudinea e un nimic, care trebuie să piară, ca o realitate neadevărată ce e, astfel încât să poată apărea adevărata realitate. Am arătat la locul potrivit adevărul ce rezidă în acest punct de vedere, dar am căutat de asemeni să arăt imperfecțiunea acestuia. Astfel, nu vedem care realitate trebuie distrusă, dacă e vorba de realitatea neadevărată (aici Solger ar răspunde, probabil, că da; însă ar trebui să știm mai multe despre ce înțelegea el prin realitate neadevărată, altfel răspunsul său afirmativ ar deveni o tautologie), adică — dacă trebuie negat egoismul elementelor separate ca să apară adevărata realitate, realitatea spiritului, nu ca o realitate din lumea de dincolo, ci ca realitate prezentă, sau dacă amuzamentul acesta divin nu poate îngădui nici unei realități să rămână. Solger pare a voi să găsească în artă și poezie *realitatea mai înaltă* care apare prin negarea realității finite. Dar astfel răsare o nouă dificultate. Întrucât poezia romantică, pe care Solger o numește atât de des, în scrisorile sale către Tieck, cea mai înaltă, nu e în stare să liniștească negația în acea realitate mai înaltă, întrucât în năzuința ei esențială caută ea însăși să ne facă să conștientizăm imperfecțiunea realității date, realitatea mai înaltă putând fi percepută doar prin infinita aproximare a presimțirii, atunci, încă o dată, pare necesară raportarea ironică la orice operă poetică, fiindcă fiecare operă e doar o aproximare. În acest sens, e limpede că *realitatea mai înaltă*, care trebuie să devină manifestă în poezie, *nu se află în poezie*, ci e în perpetuă devenire. Să nu mă înțelegeți greșit, ca și cum aș crede că devenirea nu e un moment necesar al realității spiritului, însă realitatea adevărată devine ceea ce este, în

timp ce realitatea romantismului *doar devine*. Astfel, credința e o biruință asupra lumii, dar și o luptă; abia după ce a luptat câștigă victoria asupra lumii, și totuși biruința era dinainte de luptă. Astfel, credința devine ceea ce este. Credința nu e o luptă eternă, ci o biruință care luptă. De aceea, în credință realitatea mai înaltă a spiritului nu e doar în devenire, ci e și prezentă; cu toate că, în același timp, ea și devine.

În prelegerile de estetică ale lui Solger ironia e des pomenită, mai ales în pasajul *von dem Organismus des künstlerischen Geistes*[cxxxiv]. *Ironia* și *entuziasmul* sunt prezentate acolo ca fiind cei doi factori necesari pentru creația artistică, cele două condiții necesare *pentru artist*. Ce trebuie înțeles prin asta vom lămuri mai îndeaproape la locul potrivit. Aici mă mulțumesc să spun că tot acest mod de a vedea lucrurile ține de fapt de un punct de vedere cu totul diferit, în afară de cazul în care ironiei i se îngăduie să se manifeste prin distrugerea propriei ei opere artistice, iar entuziasmului — să desemneze starea de spirit presimțitoare a ceva mai înalt.

În schimb, vom lua aici în considerare câteva comentarii care apar în recenzia la prelegerile lui A.W. Schlegel, inclusă în volumul II al operelor postume ale lui Solger. Aici lipsa de claritate e considerabilă. În anumite pasaje, Solger descrie ironia ca fiind forța ce-l *limitează* pe om și îl învață să rămână în realitate, să își caute adevărul în îngrădire. După ce a protestat, la pagina 514, împotriva ideii că ironia trebuie să-l învețe pe om să se plaseze dincolo de toate, el adaugă: *Die wahre Ironie geht von dem Gesichtspunkte aus, daß der Mensch, solange er in dieser geegnwärtigen Welt lebt, seine Bestimmung, auch im höchsten Sinne des Worts, nur in dieser Welt erfülen kann. Jenes Streben nach dem Unendlichen führt ihn auch gar nicht wirklich, wie der Verfasser meint, über dieses Leben hinaus, sondern nur in das Unbestimmte und Leere, in dem es ja, wie er selbst gesteht, bloß durch das Gefühl der irdischen Schranken erregt wird, auf die wir doch ein für allemal angewiesen sind. Alles, womit*

wir rein über endliche Zwecke hinauszugehen glauben, ist eitle und leere Einbildung.[cxxxv]

Aceste rânduri conțin un adevăr profund, asupra căruia voi reveni, însă sunt sigur că toată lumea va fi de acord că aici vorbește mai degrabă Goethe decât Solger. Cuvintele care le urmează apoi sună de asemenea oarecum îngrijorător, întrucât ne învață că lucrurile mai înalte din existența finită pier la fel de pe de-a-ntregul ca și cele joase, și aceste cuvinte nu sunt ușor de armonizat cu propoziția de mai înainte, care ne învăța că omul își poate împlini destinul tocmai limitându-se — cu excepția cazului în care presupunem că e menirea omului să piară. Dar cel care se evaporă în golul infinit pare la fel de capabil să împlinească această menire, ba chiar pare a veni în ajutorul divinității — pe când celălalt pare a-i pune obstacole-n cale.

Concepția lui Solger despre realitate, conform căreia ar fi ceva ce trebuie nimicit, o găsim pomenită și aici destul de des, de pildă la pagina 502: *Prüfen wir uns endlich recht genau über das, was wir bei wahren tragischen oder komischen Meisterwerken empfinden, so leuchtet uns wohl ein, daß in beiden noch außer der dramatischen Form, ein inneres Gemeinsameres ist. Der ganze Wiederstreit zwischen dem Unvollkommenen im Menschen und seiner höheren Bestimmung fängt an, uns an etwas Nichtiges zu erscheinen, worin etwas ganz anderes zu walten scheint als dieser Zwiespalt allein. Wir sehen die Helden irrewerden an dem edelsten und schönsten in ihren Gesinungen und Gefühlen, nicht bloß in Rücksicht des Erfolgs, sondern auch ihrer Quelle und ihres Werthes, ja wir erheben uns an dem Untergange des besten Selbst, und nicht bloß, indem wir uns daraus in eine unendliche Hoffnung flüchten. Und wiederum erfreut uns in der Komödie dieselbe Nichtigkeit der menschlichen Dinge, indem sie uns vorkommt wie das, worauf wir doch ein für allemal angewiesen sind... Jene Stimmung aber, worin die Wiedersprüche sich vernichten und doch immer dadurch*

das wesentliche für uns erhalten, nennen wir die Ironie, *oder im Komischen auch wohl* Laune *und* Humor.[cxxxvi]

Aici se arată în ce măsură negația care nimicește realitatea e domolită într-o realitate mai înaltă. Ne simțim înălțați de pieirea a ceea ce e mai bun, dar această înălțare e de o factură cât se poate de negativă; e înălțarea ironiei, asemănătoare invidiei zeilor, însă care nu se revarsă doar asupra a ceea ce e mare și însemnat, ci și asupra celor mărunte și neînsemnate, și în general asupra finitudinii. E tragic când în lume piere ceea ce e măreț, dar poezia ne conciliază cu acest tragism, întrucât ne arată că adevărul învinge. Aici rezidă ceea ce ne înalță și ne edifică. Nu suntem așadar înălțați prin pieirea a ceea ce e mare, dar ne împăcăm cu pieirea sa datorită faptului că adevărul învinge și ne simțim înălțați prin această victorie. Dar când nu văd în tragedie decât pieirea eroului și mă simt înălțat de către ea, când în tragedie nu devin decât conștient de nimicnicia lucrurilor omenești, când tragedia mă bucură în același mod precum comedia, tocmai arătându-mi nimicnicia celor mari, la fel cum comedia o arată pe a celor mici, atunci *realitatea mai înaltă* nu a devenit manifestă. Ba autorul pare aici chiar a nu voi să lase să rămână nici măcar starea de spirit care presimte realitatea mai înaltă, întrucât el spune că ne simțim înălțați de pieirea celui mai bun, și nu doar pentru că ne căutăm refugiul într-o speranță infinită. Acel ceva mai mult care poate proveni din această diluare într-o speranță infinită e nici mai mult, nici mai puțin decât fericirea ce rezidă în faptul că totul a pierit, pustiul și golul în care desigur se află chiar mult prea multă liniște.

Rezumând acum ceea ce am dezvoltat până acum în legătură cu Solger, se arată că *punctul său de vedere* era, așa cum el însuși l-a numit, ironia; numai că ironia sa era de *natură speculativă*. La el negativitatea infinită și absolută e un moment speculativ; el are negarea negației, dar poartă totuși un văl peste ochi, întrucât nu vede afirmația. După

cum se știe, a murit tânăr. Nu voi decide eu aici dacă i-ar fi reușit să ducă până la capăt ideea speculativă pe care o cuprinsese cu atâta energie, sau dacă energia lui n-ar fi fost, dimpotrivă, consumată în menținerea negației, însă cel mai potrivit mi se pare gândul că Solger a fost o victimă a sistemului *pozitiv* al lui Hegel.

Ironia ca moment controlat. Adevărul ironiei

Am amintit deja în capitolul precedent că, în prelegerile de estetică, Solger face din ironie condiția oricărei creații artistice. Când însă spunem în acest context că *poetul* trebuie *să se raporteze ironic la poezia sa*, înțelegem cu totul altceva decât cele afirmate mai înainte. Shakespeare a fost deseori lăudat ca mare maestru al ironiei și, în această privință nu există nici o îndoială, pe bună dreptate. Dar Shakespeare nu lasă de fel conținutul substanțial să se evapore într-un sublimat din ce în ce mai evanescent; și în măsura în care lirica sa culminează uneori în nebunie, în această nebunie se află un grad extraordinar de obiectivitate. Așadar, când Shakespeare se raportează ironic la ceea ce scrie, e tocmai pentru a lăsa obiectivitatea să domine. Ironia e acum, de asemenea, *prezentă pretutindeni*, sancționează fiecare trăsătură în parte pentru a nu fi prea mult sau prea puțin din fiecare, pentru ca totul să fie cu dreptate, pentru ca adevăratul echilibru să poată fi obținut în relațiile microcosmice ale poeziei, datorită cărora poezia își are centrul de greutate în ea însăși. Cu cât sunt mai mari contrastele puse în mișcare, cu atât mai multă nevoie este de ironie, pentru a conduce și controla spiritele care vor să o ia furtunos înainte, de capul lor. Cu cât e prezentă mai multă ironie, cu atât mai liber și mai poetic plutește poetul deasupra operei sale artistice. De aceea, ironia nu e prezentă într-un anumit punct

al poeziei, ci e omniprezentă în ea, astfel încât ironia vizibilă în poezie *e la rândul ei controlată ironic*. De aceea, ironia eliberează în același timp ironia și poetul. Dar pentru ca acest lucru să se poată întâmpla, poetul însuși trebuie să fie stăpân pe ironie. Dar asta nu înseamnă întotdeauna că un poet care reușește să fie stăpân pe ironie în timp ce scrie e stăpân asupra ei și în realitatea din care el însuși face parte. Se spune, în general, că viața personală a poetului nu ne privește. E foarte adevărat, dar în cercetarea de față nu e chiar nepotrivit să amintim de *relația greșită* care se *poate* isca în această privință.

În plus, această relație dobândește o importanță tot mai mare, cu cât poetul rămâne mai puțin în poziția *nemijlocită* de geniu. Cu cât mai mult se îndepărtează de ea poetul, cu atât mai necesar devine și pentru el să aibă o viziune totală asupra lumii și să fie astfel în existența sa individuală stăpân peste ironie; cu atât mai *necesar* devine pentru el să fie într-un anumit grad filozof. Când se întâmplă așa, opera poetică individuală nu va avea doar o relație pur exterioară față de poet, ci el va vedea în fiecare poezie în parte un moment al propriei sale evoluții. Motivul pentru care existența poetică a lui Goethe a fost atât de măreață e concordanța creată între viața sa de poet și realitatea sa. Pentru aceasta e din nou nevoie de ironie, însă, atenție, de ironie controlată. Pentru romantic, fiecare operă poetică e fie copilul răsfățat după care autorul se topește și pe care nu și-l poate explica, și nici nu poate pricepe cum de a fost în stare să îi dea viață, fie un obiect care inspiră dezgust. Ambele atitudini sunt false, desigur, adevărul fiind că fiecare creație e un element. La Goethe, ironia era în cel mai strict sens al cuvântului un element controlat, era un duh care slujește poetul. Pe de o parte, fiecare poem se rotunjește pe sine prin ironie, pe de alta, fiecare operă poetică se arată ca element și astfel întreaga existență poetică se rotunjește pe sine prin ironie. Ca poet, profesorul Heiberg are același punct

de vedere și, în timp ce poate da prin aproape fiecare replică scrisă de el un exemplu pentru economia internă a ironiei în piesă, în același timp se arată în toate piesele lui o năzuință conștientă de sine, care îi dă fiecăreia locul ei în cadrul întregului. Aici, așadar, ironia e controlată, redusă la a fi doar un element. Esența nu e nimic altceva decât fenomenul, fenomenul, nimic altceva decât esența; posibilitatea nu e atât de necooperantă încât să nu vrea să intre în nici o realitate, dar realitatea e posibilitatea. Goethe a recunoscut totdeauna această concepție ca fiind a sa, atât în timp ce lupta, cât și biruind, și a articulat-o întotdeauna cu foarte multă energie.

Dar ceea ce e valabil pentru existența poetului e valabil într-un anumit grad și pentru *viața oricărui individ*. Cu alte cuvinte, poetul nu trăiește în mod poetic prin faptul de a crea opera poetică, întrucât dacă aceasta nu se află într-un raport conștientizat și interior față de el, viața sa nu are infinitatea interioară care e o condiție absolută pentru a trăi poetic (de aceea vedem adeseori că poezia își face loc prin individualități nefericite și că pieirea dureroasă a poetului devine o condiție pentru creația poetică), ci el *trăiește poetic* abia atunci când el însuși e orientat și astfel integrat în epoca în care trăiește, fiind liber la modul pozitiv în realitatea căreia îi aparține. Însă *orice* alt individ poate reuși *să trăiască poetic* în acest mod. Darul cel rar, în schimb, norocul divin de a putea da formă poetică trăirii poetice rămâne, firește, doar destinul de invidiat al celor aleși.

Dar dacă ironia a fost astfel controlată, oprită din infinitatea sălbatică spre care gonea spulberând totul în cale, *nu rezultă de fel de aici* că ea și-a pierdut prin aceasta însemnătatea sau că a fost *lepădată de tot*. Dimpotrivă, atunci când individul e bine situat, și e așa prin faptul că ironia e îngrădită — doar atunci ironia își are adevăratul sens, adevărata valabilitate. S-a vorbit deseori în vremurile noastre despre importanța îndoielii pentru știință, dar ce reprezintă îndo-

iala pentru știință e ironia pentru viața personală. La fel cum oamenii de știință susțin că știința adevărată nu e posibilă fără îndoială, tot așa, cu la fel de multă dreptate se poate spune că nici o viață omenească nu e posibilă fără ironie. Îndată ce ironia e controlată, ea face o mișcare opusă prin care își declară necontrolat viața. Ironia *finitizează, îngrădește* și dă astfel *adevăr, realitate, conținut*; *disciplinează, pedepsește* și conferă astfel *ținută* și *consistență.* Ironia e un pedagog sever de care se teme doar cel care nu-l cunoaște, însă pe care-l îndrăgește cine ajunge să-l cunoască. Celui care nu înțelege deloc ironia, care nu are auz pentru șoaptele ei, îi lipsește *eo ipso* ceea ce s-ar putea numi *începutul absolut al vieții personale,* îi lipsește ceea ce în unele momente e de neînlocuit pentru viața personală, îi lipsește baia înnoirii și întineririi, botezul purificator al ironiei care eliberează sufletul de viața lui în finitudine, chiar dacă acesta trăiește în ea puternic și robust; el nu cunoaște împrospătarea și întărirea care constau în faptul de a te dezbrăca atunci când aerul devine prea apăsător și de a te arunca în marea ironiei, bineînțeles nu pentru a rămâne acolo, ci pentru a te îmbrăca din nou, sănătos, vesel și ușor.

De aceea, când auzim uneori pe cineva vorbind cu multă superioritate despre ironie, în avântul infinit în care aceasta se dezlănțuie, îi putem da desigur dreptate, dar întrucât nu percepe infinitatea care se mișcă în ironie, el se află astfel *nu deasupra ironiei, ci sub ea*. Așa se întâmplă întotdeauna când trecem cu vederea dialectica vieții, e nevoie de curaj pentru a nu ceda sfatului viclean sau compătimitor al disperării, care îngăduie omului să se șteargă pe sine din rândurile celor vii. Dar nu rezultă nicidecum de aici că orice negustor de slănină care se îngrașă și se îndoapă mulțumit de sine are mai mult curaj decât cel care a cedat disperării. E nevoie de curaj atunci când tristețea vrea să ne înșele, să ne învețe a falsifica bucuria prin jale, dorul prin sentimentul de privațiune, speranța prin amintire, pentru a putea fi

fericit; dar nu rezultă nicidecum de aici că orice adult pueril, cu zâmbetul său dulceag și ochii beți de fericire are mai mult curaj decât cel cocoșat de tristețe, care uită să zâmbească. La fel și cu ironia. Chiar dacă trebuie să avertizăm împotriva ironiei ca împotriva unui seducător, trebuie să o și *lăudăm ca pe o călăuză*. Mai ales în vremurile noastre trebuie să o lăudăm. Știința a ajuns astfel în vremea noastră în posesia unor atât de mari rezultate încât nu pare a fi lucru curat; nu numai pătrunderea tainelor neamului omenesc, ci și secretele dumnezeirii sunt oferite spre vânzare la un preț atât de mic încât totul pare dubios. În bucuria noastră asupra realizărilor din epoca noastră, am uitat că o realizare e lipsită de valoare dacă *nu e redobândită de tine însuți*.[cxxxvii] Dar vai de cel care nu poate suporta să aibă drept contabil ironia. Ironia, ca negativitate, e calea; nu adevărul, ci calea.[cxxxviii] Oricine are un rezultat ca atare, nu îi e însuși stăpân; pentru că nu are calea. Când ironia întinde o mână, aduce calea, dar nu calea prin care cel care își închipuie că are rezultatul ajunge să-i fie stăpân; ci calea prin care rezultatul îl părăsește. De aici vine ceea ce putem considera datoria epocii noastre, transpunerea rezultatelor științei în viața personală, *apropierea* acestora. Astfel, când știința ne învață că realitatea are validitate absolută, atunci ea trebuie cu adevărat să dobândească această validitate, și nu se poate nega faptul că ar fi într-adevăr ridicol dacă unul care a învățat în tinerețea sa, poate învățându-i apoi și pe alții, că realitatea ar avea înțeles absolut, ar îmbătrâni și muri fără ca realitatea să aibă altă validitate decât cea proclamată atât înăuntrul cât și în afara înțelepciunii că realitatea are validitate. Când știința mediază toate contrariile, atunci se cade ca realitatea deplină să devină cu adevărat vizibilă. Pe de altă parte, în zilele noastre există un *nemaipomenit entuziasm*, și, în mod ciudat, lucrurile care stârnesc entuziasmul par a fi *nemaipomenit de puține*. Cât de benefică poate fi aici ironia! E aici o *nerăbdare* care vrea să recolteze *înainte* de a semăna; s-o

disciplineze deci ironia. În fiecare viață personală sunt atât de multe cele la care trebuie renunțat, atâtea mlădițe sălbatice care trebuie tăiate. Ironia poate fi un excelent chirurg, fiindcă, după cum am spus, când ironia e controlată, funcția ei e extrem de importantă pentru ca viața personală să redobândească sănătate și adevăr.

Ironia ca element controlat se arată în adevăr tocmai prin faptul că ne învață să realizăm realitatea, plasând cuvenitul *accent pe realitate*. Nu poate fi însă vorba aici de a deifica realitatea în buna manieră a lui Saint Simon[cxxxix], sau de a nega faptul că în orice om e, sau cel puțin ar trebui să fie, un dor după ceva mai înalt și mai perfect. Dar acest dor nu trebuie să golească realitatea de miez, dimpotrivă, conținutul vieții trebuie să devină un element adevărat și semnificativ în realitatea mai înaltă a cărei plenitudine o cere sufletul. Astfel, realitatea își dobândește validitatea nu ca un purgatoriu, întrucât sufletul nu trebuie curățit astfel încât s-o termine cu viața, gol, curat și lustruit, ci ca istorie în care conștiința se maturizează treptat, însă în așa fel încât mântuirea nu constă în uitarea tuturor acestora, ci în prezența ei în ele. De aceea, realitatea nu trebuie respinsă, iar dorul va fi o iubire sănătoasă, nu un mod răsfățat, molatec de a te furișa afară din lume. Dorul romantic după ceva mai înalt poate de aceea foarte bine să fie adevărat, dar așa cum omul nu trebuie să despartă ceea ce Dumnezeu a unit, nici nu trebuie să unească dacă Dumnezeu a despărțit. Tocmai un astfel de dor bolnăvicios e încercarea de a vrea să ai perfecțiunea înainte de vreme. Realitatea își capătă de aceea *prin acțiune* valabilitatea, dar acțiunea nu trebuie să decadă într-un soi de prostească neistorie, ci trebuie să aibă în sine o aprioritate, astfel încât să nu se piardă într-o infinitate lipsită de conținut.

Atât despre latura practică. În ce privește latura teoretică, aici *esența trebuie să se manifeste ca fenomen*. Când ironia e controlată, ea nu mai crede, asemeni unor deștepți

ai vieții de zi cu zi, că mereu se ascunde ceva dincolo de ce se vede; și de asemenea apără de orice idolatrizare a fenomenului. Tot așa cum insuflă respect pentru contemplație, la fel o eliberează de exagerarea care crede că o expunere a istoriei lumii, de exemplu, ar lua la fel de mult timp pe cât i-a trebuit lumii să treacă prin ea.

În sfârșit, dacă s-ar pune o întrebare despre „validitatea eternă“ a ironiei, acestei întrebări i-am putea răspunde doar intrând în domeniul umorului. Umorul are un scepticism cu mult mai profund decât ironia, fiindcă în sfera lui accentul cade asupra păcatului, nu asupra finitudinii. Scepticismul umorului e față de scepticismul ironiei ca ignoranța față de vechea propoziție *credo quia absurdum*. Dar totodată are o pozitivitate mult mai profundă, întrucât se mișcă nu în sfera categoriilor umane, ci a celor teantropice[cxl] și nu-și găsește liniștea doar făcându-l pe om să fie om, ci făcându-l pe om să fie Dumnezeu. Toate acestea se află însă dincolo de limitele acestui studiu și dacă își dorește cineva mai multă materie pe această temă îi recomand recenzia profesorului Martensen la *Poeziile Noi* ale lui Heiberg.[cxli]

Note

DIN HÂRTIILE UNUIA ÎNCĂ VIU PUBLICATE ÎMPOTRIVA VOINȚEI ACESTUIA DE CĂTRE S. KJERKEGAARD

[i] Cunoscuta ortografiere a numelui filozofului danez nu fusese încă adoptată de acesta, el folosind pentru primul său volum una de modă veche.

[ii] Dicton de proveniență juridică, cu sensul că o promisiune anterioară sau un contract nu pot preveni totuși o ceartă.

[iii] Fragment din cântecul de la miezul nopții al străjii orașului: „A fost la miezul nopții/ când Domnul s-a născut/ să afle asta lumea, / spre-a nu fi decăzut./ De douăș'pe ori cheamă ./ *Cu tot glasul gurii, / din adâncul făpturii* / Lui dați-vă-n seamă" (subl.tr.). Cele două versuri pe care le-am subliniat, care în daneză au și valoare onomatopeică, sugerând, în opinia noastră, bătaia clopotului (*med Tung og Mund / af Hjertens Grund* — în traducere literală „cu limba și gura / din adâncul inimii"), sunt o metonimie pentru clamarea credinței, care poate fi aplicată și prieteniei, precum și armoniei sinelui.

[iv] Kierkegaard își exersează ironia asupra vestitei teme romantice a celor „două suflete în același piept", clasicizată de Goethe.

[v] Aluzie la *Vechiul Testament* (1 Samuel *16*, 23): „Și când duhul trimis de Dumnezeu venea peste Saul, David lua harfa și cânta cu mâna lui; Saul răsufla atunci mai ușor, se simțea ușurat, și duhul cel rău pleca de la el."

[vi] În elină în original: „Sfânta sfintelor", sanctuar.

[vii] În latină în original: „reuniune de însușiri". Expresie teologică folosită pentru a desemna uniunea dintre natura divină și cea umană la Iisus Christos.

[viii] În germană în original: „Un vânător din corn suna, / din corn suna, / și tot ce suna, pierdut era." Citat din *Des Knaben Wunderhorn* (*Cornul fermecat al băiatului*, culegere de vechi cântece germane editate de L. Achim von Arnim și Clemens Brentano, Heidelberg, 1806).

[ix] Aluzie biblică la lupta lui Iacov cu îngerul, în decursul căreia Iacov a fost lovit la încheietura coapsei (Facerea *32*, 25–32).

[x] Conform unei credințe populare daneze, duhurile subpământene încearcă să înlocuiască pruncii nebotezați cu câte un copil de-al lor (numit în lb. daneză *skifting* — de la *at skifte* = a înlocui). Un astfel de copil înlocuit e leneș, prost, obraznic și de o lăcomie fără seamăn.

[xi] Citat, modificat de Kierkegaard, din piesa *Fiskerne* (*Pescarii*) a scriitorului romantic danez Johannes Ewald.

[xii] Trimitere la primele rânduri din *Selbstgespräch eines Autors* (*Monologul unui autor*, 1773) de J.G. Hamann: „Iubită inimă! Mai ții la slăbiciunea de a deveni un autor public, *in quarto*..."

[xiii] În elină în original: „Astfel grăi, dar eu i-am răspuns, spunându-i..." Formulă folosită frecvent în *Odiseea* lui Homer.

[xiv] Trimitere la romanul recenzat de Kierkegaard (*Doar un muzicant* de H.C. Andersen), unde un sergent adresează în glumă, în capitolul întâi, acest îndemn milităresc tatălui personajului principal, un croitor ars de dorul de a călători.

[xv] *Kun en Spillemand. Original Roman i tre Dele* (*Doar un muzicant. Roman original în trei părți)* de Hans Christian Andersen (1805–1875) a apărut la Copenhaga în 1837, fiind la scurtă vreme după publicare tradus și în germană și în suedeză. La data apariției recenziei lui Kierkegaard, Andersen era deja celebru atât pentru romanele sale, cât și pentru poveștile pe care începuse să le publice încă din 1835. Kierkegaard citează după ediția princeps a romanului.

[xvi] Aluzie la rolul negației în filozofia lui Hegel, teoretizat mai ales în descrierea „sistemului" din *Wissenschaft der Logik* (*Știința logicii*). Raportul dintre ființă, nimic și devenire în filozofia

lui Hegel, precum și rolul îndoielii ca „început al înțelepciunii“ constituiau o preocupare constantă a hegelianului danez J.L. Heiberg, în a cărui revistă *Perseus* intenționase Kierkegaard să publice recenzia despre Andersen.

[xvii] În daneză, *gediegne Fylde*, germanism asimilat, care înseamnă „plenitudine de metal pur“ (adjectivul fiind folosit în general pentru aur și argint).

[xviii] Ascet creștin, 390–459, care din anul 422 a trăit cățărat pe un stâlp, propovăduind de acolo.

[xix] „Prima formă de manifestare“ se referă la Hegel, „a doua formă de manifestare“ la epigonii lui Hegel, sau, probabil, la teologul hegelian Karl Daub (1765–1836); alți comentatori presupun că se face aluzie la Johann Gottlieb Fichte sau Johann Georg Hamann.

[xx] *Klein Zaches genannt Zinnober* (*Piticuț, zis și Cinabru,* 1819) nuvelă fantastică de E.T.A. Hoffmann (1776–1882), al cărei personaj pricipal, Zaches, un pitic urât și nepriceput la nimic, primește de la o zână puteri magice, astfel încât toate calitățile pozitive ale celor din jur i se atribuie lui, iar relele pe care le face, celorlalți. Datorită acestor însușiri, ajunge la mari ranguri în stat.

[xxi] În germană în original: „Chipuri cosmopolite“. Aluzie la nuvela *Die mehreren Wehmüller und ungarischen Nationalgesichter* (*Mai mulții Wehmülleri și chipurile naționale ungare,* 1833) de Clemens Brentano, unde un pictor de portrete pe nume Wehmüller cară cu sine câteva duzini de „chipuri naționale“ gata-făcute.

[xxii] Aluzie la Cartea Facerii *30*, 32–42, unde Iacov cere ca simbrie de păstor de la Laban toți mieii și iezii pestriți ori seini din turma acestuia. Laban ascunde toate animalele pestrițe sau negre, dar Iacov pune oile și caprele să se împerecheze în fața unor nuiele descojite în dungi, și privind la nuiele, toate animalele fac miei sau iezi bălțați ori seini, astfel încât Iacov ajunge bogat.

[xxiii] *Le juste milieu*, dreapta cale de mijloc, expresie folosită după revoluția franceză din iulie 1830 pentru a desemna politica regelui Louis-Philippe, care căuta să mențină un echilibru între puterea monarhiei și cea a poporului.

[xxiv] Despre locuitorii din zona Mols (pe coasta de est a Iutlandei), considerați cam greoi la minte, circulau numeroase snoave.

În snoava la care face aluzie Kierkegaard, *Det tørstige Træ* (*Copacul însetat)*, mai mulți oameni din Mols se agață, în lanț, de un copac, pentru a-i apleca ramurile în râu, să poată bea. Replica pomenită în text e spusă de cel care se ținea de copac, toți ceilalți atârnând de picioarele lui.

[xxv] În original, *en Hverdagshistorie*. *Hverdagshistorier (Povești de toată ziua*, povești obișnuite*)* e titlul ciclului de nuvele publicate anonim de Thomasine Gyllembourg-Ehrensvärd (1773–1856), mama lui J.L. Heiberg, una dintre cele mai citite autoare ale vremii. După publicarea unei nuvele cu titlul *En Hverdagshistorie* a continuat să semneze restul operei cu pseudonimul „autorul *Poveștii de toată ziua*“, referindu-se la sine ca și cum ar fi fost un bărbat.

[xxvi] În daneză, *Uvæsen*, care, ca și în germană, poate avea și înțeles concret, și abstract; cel mai apropiat ca sens mi s-a părut a fi în română *Necuratul*, care e și „dihanie“ cu coadă, dar are și (mai ales) dimensiune spirituală, putând fi asimilat răului obicei.

[xxvii] Pasaj dintr-un șir de rime pentru copii, menite să încurce limba.

[xxviii] Citat din *Asenutidens Abracadabra (Abracadabra din vremea uriașilor)* de Jens Baggesen (publicat postum în 1831).

[xxix] *Favere lingua*, a favoriza prin limbă (lb. lat.). Îndemn al preoților romani către cei prezenți la sacrificii să nu pronunțe cuvinte prevestitoare de rău, ori care să distragă atenția de la oficiere. Expresie devenită celebră datorită lui Horațiu (Ode, III,1).

[xxx] Această imensă frază conține aluzii la o poezie a lui Jens Baggesen, *Veddeløbet i det Lave. Til Digteren Oehlenschläger i Paris* (*Concursul în cele joase. Poetului Oehlenschläger la Paris,* 1829): descriind pactul lui Faust cu diavolul, autorul îl îndemna pe mai bătrânul poet romantic Adam Oehlenschläger (1779–1872) să-și perie cizmele în loc să scrie poezii pe teme joase, la care n-are talent (spre deosebire de Baggesen). Încâlcita frază a lui Kierkegaard a fost ironizată de către H.C. Andersen în piesa sa *En Comedie i det Grønne* (*O comedie în aer liber*, 1840), fiind pusă în gura personajului Dalby, actor care interpretează diverse personaje, printre care pe un frizer cu pretenții filozofice, caricatură a lui Kierkegaard.

[xxxi] Trimitere la Cartea Facerii *35*, 18, unde Rahela, trăgând să moară la nașterea celui de-al doilea fiu, îi pune numele Benoni (*Fiul durerii mele*); dar tatăl său Iacov îi dă numele Beniamin (*Fiul mâinii mele drepte*, adică al binecuvântării).

[xxxii] *Cf.* Deuteronomul *34*, 4. Moise a murit înainte de a intra în țara făgăduită; evreii au trecut Iordanul sub conducerea lui Iosua.

[xxxiii] Citat din cântul medieval danez *Turneringen* (*Turnirul*).

[xxxiv] Citat din *Extremerne* (*Extremele*, 1835) de Thomasine Gyllembourg, unde această închinare e făcută de un bătrân pictor pe nume Palmer.

[xxxv] În original, joc de cuvinte între *ubegribelig* (de neînțeles, de necuprins) și *Haandgribeligheder* (lucruri palpabile), care provin ambele de la *at gribe* (a prinde cu mâna).

[xxxvi] În original, *Candidat-Prosa. Candidat* (la funcția de profesor) era titlul primit la absolvirea facultății. Expresia *Candidat-Prosa* e preluată de Kierkegaard dintr-un aforism al lui G.C. Lichtenberg și are sensul de proză cu subiecte banale, dar cu un stil la modă.

[xxxvii] E vorba de cele patru volume de *Nuvele* (1836–38) de Carl Bernhard, pseudonimul scriitorului danez Andreas Nicolai de Saint-Aubain (1798–1865), un văr al lui J.L. Heiberg. Cel de-al doilea volum, apărut în 1836, cuprindea și nuvela psihologică *Børneballet (Balul copiilor*), la care se referă Kierkegaard în cele ce urmează.

[xxxviii] Steen Steensen Blicher (1782–1848) poet și prozator romantic, din 1819 preot de țară în Iutlanda, unde a trăit izolat de cercurile literare la modă în Copenhaga, dar apreciat de acestea. Traducător al *Cânturilor lui Ossian*, a scris poezii despre natură și nuvele inspirate de legendele daneze și de Walter Scott, fiind primul scriitor danez care a acordat câmpiei iutlandeze un loc în literatură. Fragmentul citat de Kierkegaard sună, în original, astfel: *Stille og mørkladen er vel min Hede; / Dog under Lyngtoppen Blomsteret staaer. / Lærken bag Gravhøie bygger sit Rede / Og sine Triller i Ørkenen slaaer.*

[xxxix] Trimitere la 2 Tim. *4*, 7.

[xl] Georges de Cuvier (1767–1832), zoolog francez, fondator al anatomiei comparate. Prin opera sa *Récherches sur les ossements*

fossiles (1812–1813) a încercat să demonstreze că se poate reconstrui o specie animală pe baza unui singur os.

[xli] *Imprimatur* (poate fi tipărit, lb.lat.), formulă folosită de cenzura daneză. Libertatea presei a fost instaurată în Danemarca abia prin Constituția de la 1849.

[xlii] În original, *Duodez*, denumire a formatului în care o coală de tipar e împăturită de 12 ori. Probabil că e vorba de o dublă aluzie, atât la scala muzicală în 12 semitonuri, „cromatică", o gamă care nu are greutate tonală, înaintând din semiton în semiton și nerealizând astfel o arhitectură perceptibilă, cât și la cărțile în format mic — sugerându-se astfel „mărunțenia" cărților lui Andersen, din toate punctele de vedere.

[xliii] Kierkegaard preia teoria hegelianului danez Johan Ludvig Heiberg (1791–1860) despre situarea genurilor literare într-o dezvoltare dialectică, de la lirică la epică și apoi la dramă, și relația lor cu dezvoltarea conștiinței de sine a creatorului. Heiberg caracterizase anumite proze ale lui Andersen ca fiind lirice și era preocupat de relația dintre ficțiune și realitate în autobiografie — cu dese referiri la Goethe, *Dichtung und Wahrheit* (Goethe era autorul preferat al lui Heiberg, el „aducându-l la modă" în Danemarca; Kierkegaard însuși l-a studiat inițial pe Goethe doar pentru a-i face plăcere marelui critic și pentru a corespunde „canonului literar" al vremii).

[xliv] În original, *Selvfortabelse,* pierdere în sine însuși, și *Selvforgabelse*, admirație de sine*:* joc de cuvinte preluat din Jens Baggesen, *Asenutidens Abracadabra*.

[xlv] Pitagora își obliga discipolii la o tăcere de cinci ani, înainte să le transmită doctrina sa — ca o probă de voință și capabilitate meditativă.

[xlvi] În original *Gæringsperiode* (perioada de fermentare-necoacere), și *Gjerningsperiode* (perioada făptuirii, facerii) — joc de cuvinte în care fermentarea sugerează perioada de nemulțumiri anterevoluționare.

[xlvii] În latină în original: „Scuzați expresia."

[xlviii] În latină și germană în original: „redusă la absurd, pentru uzul tuturor".

[xlix] Conform comentariului ediției critice daneze, expresia *vice versa*, care nu se potrivește cu sensul frazei, e folosită aici greșit de Kierkegaard, în loc de „cu variațiuni“ sau „și tot așa“; deși e surprinzător că un absolvent cu note excelente la latină, cu numeroase lucrări în latină, ar fi făcut asemenea confuzie.

[l] Aluzie la poezia lui Adam Oehlenschläger *Morgen-vandring* (*Călătorire în zori*, 1805), în care neghina avea însă un rol pozitiv, de a estetiza aspectul utilitar al grâului.

[li] *Umiddelbar*, nemijlocit, non-reflexiv. Problematica gradului de reflecție în literatură l-a preocupat intens pe Kierkegaard în tinerețe; ea se mai întâlnește în *Sau-Sau, Despre conceptul de ironie*, jurnale ș.a.

[lii] Titlurile unor nuvele de Andersen, precum *Gjenfærdet ved Palnatokes Grav (Fantoma de la mormântul lui Palnatocle)*, 1822, sau *Festen paa Kenilworth (Sărbătoarea din Kenilworth)*, 1836, trădează influențe din Walter Scott.

[liii] În original, *den dobbelte belysning.*

[liv] În germană în original: „crepuscul“. Referirea se face nu numai la dubla lumină (naturală și artificială) din teatrele de vară, ci și la lumina îndoielnică (cu dublu sens) a crepusculului. Vara, la Teatrul Regal, despre care scrie Kierkegaard vorbind despre „teatrul nostru“, puteau fi văzute și spectacole mai „îndoielnice“, de revistă (aceasta fiind în cazul de față una din conotațiile crepuscularului).

[lv] Probabil referire la Exodul *35*, 2, unde e instituită ziua Sabatului, a șaptea zi a săptămânii, zi de odihnă, închinată Domnului.

[lvi] Aluzie la proverbul danez *Nissen flytter med*, „Piticul se mută odată cu tine“. E vorba de spiridușii care populează basmele daneze, geniile fiecărei case, care deveneau foarte răutăcioși și stricători dacă nu erau îmbunați (de obicei cu lapte și orezul cu lapte de Crăciun).

[lvii] Trimitere la Matei *13*, 7 și *13*, 22, „pilda semănătorului“, care a aruncat o parte din sămânță între spini; aceștia, crescând, au înecat-o. „Sămânța căzută între spini este cel ce aude Cuvântul; dar îngrijorările veacului acestuia și înșelăciunile bogățiilor îneacă acest Cuvânt, și ajunge neroditor.“

[lviii] August Lafontaine (1758–1831), scriitor german de romane populare și sentimental-virtuoase, din care se traduseseră în daneză, la începutul secolului al XIX-lea, cam o sută zece romane.

[lix] Mici păpuși sau diavoli de sticlă, goi pe dinăuntru, numiți astfel după Descartes. Erau închiși într-un recipient cu apă închis cu o bășică; la apăsarea bășicii se scufundau în apă, dar ieșeau din nou de îndată ce presiunea scădea iar.

[lx] În latină în original: „Rechemare sub legile artei". Expresie preluată din Cicero, *De oratore*, 2, 44.

[lxi] Citat din Romani, *8*, 38–39.

[lxii] În daneză, *Pebersvend*, „flăcău tomnatec". Cei neînsurați până la 30 de ani primeau cadou o solniță și o piperniță, simbol al căruntețiii. Unii comentatori au văzut aici o aluzie la viața personală a lui Andersen, neînsurat.

[lxiii] În latină în original: „în sfârșit".

[lxiv] Karl Daub (1765–1836), teolog german. Pasajul nu a fost găsit ca atare la Daub, ci la Franz von Baader, *Vorlesungen über spekulative Dogmatik* (*Prelegeri de dogmatică speculativă*), 1828, p. 80.

[lxv] *Mene, mene, techel, upfarsin*, „numărat, numărat, cântărit, împărțit" , inscripție apărută pe un zid în palatul regelui babilonian Belșațar, în timpul unui mare ospăț, neînțeleasă de rege. Chemat, profetul Daniel a interpretat cuvintele astfel: Dumnezeu a numărat zilele domniei lui Belșațar și i-a pus capăt, regele a fost găsit prea ușor în cumpănă, iar regatul va fi împărțit și dat mezilor și perșilor. *Cf.* Daniel *5*, 25–28.

[lxvi] Joc de cuvinte în original: *høitravende* (prezumțios) / *langtravende* (de lungă respirație).

[lxvii] Aluzie la poeții care trăiesc pe muntele Parnas, și totodată la comedia *Erasmus Montanus* (1731) de Ludvig Holberg, unde personajul principal nu reușește să convingă locuitorii unui sat de munte că pământul e rotund, fiind în cele din urmă obligat să declare că pământul e „plat ca o clătită".

[lxviii] Aluzie la Matei *6*, 29, în care Iisus spune că nici chiar Solomon, în toată slava sa, nu era gătit precum crinii de pe câmp.

[lxix] „Fraudă pioasă", cu sens de înșelăciune, citat din Ovidiu, *Metamorfoze*, 9, 711 (referire la fiica lui Ifis, crescută în travesti ca băiat, pentru a nu fi ucisă).

[lxx] Expresie preluată din formularele vremii.

[lxxi] Citat din *Noul Testament*, 2 Tim. *4*, *7*, metaforă a încheierii vieții care apare de mai multe ori la Kierkegaard.

[lxxii] Tranziția de la epic la liric.

[lxxiii] Eroul principal din *Doar un muzicant*: deși era genial, Christian n-a reușit să ajungă, din cauza mediului în care a trăit, decât un lăutar de duzină.

[lxxiv] În original, „conjunctiv“, modul care îndeplinește în daneză funcția de condițional-optativ.

[lxxv] Probabil, referire la criticul literar Frederik Christian Olsen, care a comentat romanele lui Andersen *Improvizatorul* și *O.T.* în 1837.

[lxxvi] Referire la o cutie-surpriză cu arc.

[lxxvii] Medicii vremii foloseau, la începutul rețetelor, fie un R, fie un R urmat de o liniuță (de la latinescul *recipe)* fie o cruce, fie prescurtarea IHS (*Jesus hominum salvator* sau *In hoc signo*), ulterior redată prin semnul #.

[lxxviii] În original e folosită o expresie daneză care cuprinde un joc de cuvinte: *der paa et Haar ligne den i Sind og Skind.*

[lxxix] Cuvântul danez *Aandrighed* poate fi tradus și prin referirea la suflet (*aand*).

[lxxx] În germană în original: „scop în sine“.

[lxxxi] Probabil, referire la arbitrajul Papei Alexandru al VI-lea într-o dispută teritorială dintre Spania și Portugalia.

[lxxxii] În original *Forlegenhed,* care poate fi tradus și ca „situație jenantă“.

[lxxxiii] În original, *Lygtemænd,* „oameni cu lămpașe“, nume dat unor fosforescențe din zonele mlăștinoase, întrucât aceste luminițe rătăcitoare sunt atribuite în folclorul danez unor spiriduși care încearcă să-i abată noaptea pe călători din drum, ducându-i în mlaștini.

[lxxxiv] Drăcila sau acrișul *(Berberissen),* plantă care găzduiește o ciupercă dăunătoare pentru grâu („rugina grâului“).

[lxxxv] Pasajul din Andersen e reprodus de către Kierkegaard cu unele inexactități de citare: în loc de „peste câțiva ani“, Andersen scrisese „peste un an“. V. și mai jos, în același pasaj, „torentul năvalnic“ în loc de „torentul care curge“, „bucurii zgomotoase“ în

loc de „bucurii viitoare“, „cântecul fermecat“ în loc de „cântecul de consolare“, „autoconsolarea răsunătoare“ în loc de „tunătoare“. Și în alte pasaje anderseniene citate, Kierkegaard face modificări (inclusiv de punctuație), dar fără a modifica sensul în măsura în care o face cu acest pasaj; am preferat, de aceea, să nu le semnalăm decât pe cele unde apar diferențe de sens.

[lxxxvi] Ducele de Reichstadt — François Charles Joseph Bonaparte (Napoleon al II-lea, 1811–1832), fiul lui Napoleon Bonaparte, crescut la Viena cu titlul de duce de Reichstadt.

[lxxxvii] Referire la bine-cunoscuta judecată a lui Solomon.

[lxxxviii] Thorseng (Tåsinge), orășel de pe insula Fionia.

[lxxxix] Legendă medievală germană des folosită de romantici, cu evidentă simbolistică erotică (muntele în care se află curtea lui Venus, și de unde cei care au pătruns o dată nu se mai îndură să plece, iar dacă pleacă, nu pot să nu se reîntoarcă. Singurul refugiu rămâne mânăstirea).

[xc] Amfion, fiul lui Zeus și al Antiopei, cântăreț din liră, care a construit cetatea Tebei prin cântec, pietrele așezându-se de la sine după cântarea sa. Ole Bull (1810–1880), violonist norvegian de excepție, adesea comparat cu Paganini. Andersen avea să-l întâlnească în 1838.

[xci] În *Vechiul Testament*, Facerea *4*, 21, Iubal e descris ca fiind „tatăl tuturor celor ce cântă cu alăuta și cu cavalul.“

[xcii] Jucându-se de-a v-ați-ascunselea, Christian se ascunde în clopotnița bisericii din Thorseng și e surprins acolo de bătaia clopotelor; din cauza intensității sunetelor, leșină, și în urma șocului are ulterior, periodic, convulsii, care însă îl fac mai sensibil la artă și muzică.

[xciii] În original, *Rigsbanksdaler*, monedă introdusă după falimentul statului danez din 1813 în locul vechiului *Courantdaler* și valorând o șesime din valoarea acestuia. Contele care îi oferă moneda e tatăl adoptiv al lui Naomi, din partea căruia Christian speră protecție și sprijin.

[xciv] Luzie și Naomi sunt cele două personaje feminine din *Doar un muzicant,* a căror relație cu Christian ilustrează evoluția acestuia. Naomi, iubita lui Christian din copilărie, ajunsă fiica adoptivă a unui conte, alege întâi fuga romantică împreună cu Ladislaus,

un călăreț de circ, apoi, după ce acesta o înșală, o viață strălucitoare, dar lipsită de pasiune, alături de un marchiz francez. Luzie, fata cuminte, datorită căreia Christian ajunge să ia lecții de muzică, se mărită cu un învățător de țară; în finalul romanului, Naomi, venită în vizită la un conac danez, întâlnește cortegiul de înmormântare al lui Christian, din care fac parte Luzie și copiii ei.

[xcv] Aluzie la visele lui Iosif, în care snopii celor unsprezece frați ai săi se închină în fața snopului lui Iosif, iar soarele, luna și unsprezece stele se prosternează înaintea lui. (*Facerea*, *37*, 5–11).

[xcvi] Casa evreului, bunicul lui Naomi, unde aceasta își petrece copilăria, ia foc în finalul primei părți a romanului; casa tatălui vitreg al lui Christian, un țăran care nu era de acord ca fiul său să studieze muzica, ia foc în ziua în care Christian se hotărăște să plece în lume.

[xcvii] Pasajul din Andersen se referă la tatăl lui Christian, care călătorise în tinerețe prin Europa și își amintea, într-o călătorie întreprinsă cu familia nu departe de orașul său, de vremurile de odinioară. Amintirile și dorul de ducă îl fac în cele din urmă să se înroleze, de bună voie, în armată. În timpul războiului e luat prizonier și crezut mort, drept pentru care soția sa se recăsătorește; când se întoarce și descoperă acest lucru, pleacă pentru totdeauna din Danemarca și sfârșește, spre a scăpa de sărăcie, într-o mânăstire.

[xcviii] În romanul lui Andersen e vorba de întâlniri religioase ale unor laici (ziși „sfinți"), fapt considerat condamnabil de către biserica de stat. Referirea e, probabil, la întâlnirile organizate de predicatorul laic Christen Madsen (1776–1829) din Kerteminde (Fionia), interzise de autoritățile daneze.

[xcix] În germană în original: „proverb, zicală".

[c] Andersen fusese, până la data scrierii romanului *Doar un muzicant*, în trei mari călătorii: în Germania (1831), Germania – Franța – Elveția – Italia – Austria (1833–1834) și Suedia (1837), iar partea a treia a romanului recenzat de Kierkegaard cuprinde o serie de impresii ale lui Andersen din Viena și Paris, atribuite lui Naomi.

[ci] Stadiul lecturii cărții.

[cii] În latină în original: „biserica subjugată" (adică fără drept de exprimare publică; biserica ascunsă). Aici cu sens de metaforă.

[ciii] Joc de cuvinte între „cerneala simpatică“ (adică invizibilă) și simpatia pe care Kierkegaard și-o exprimă față de Andersen.

DESPRE CONCEPTUL DE IRONIE CU PERMANENTĂ REFERIRE LA SOCRATE

LUCRARE ELABORATĂ PENTRU OBȚINEREA TITLULUI DE MAGISTER DE S.A. KIERKEGAARD CANDIDAT ÎN TEOLOGIE 1841

Partea I

PUNCTUL DE VEDERE AL LUI SOCRATE ÎNȚELES CA IRONIE

[i] În latină în original: „Facultatea de Filozofie a Universității din Copenhaga a considerat această disertație inaugurală, împreună cu tezele anexate, ca demnă de a-i conferi autorului gradul de magister al artelor, după ce va fi susținută așa cum se cuvine.

Dată la 16 iulie 1941

F.C. Sibbern

Decanul din acest an al Facultății de Filozofie“

Frederik Christian Sibbern (1785–1872), scriitor și filozof danez, critic al lui Hegel, profesor la Universitatea din Copenhaga între anii 1813–1870.

[ii] În latină în original: „Teze anexate la disertația daneză *Despre conceptul de ironie*, pe care licențiatul în teologie Søren Aabye Kierkegaard va încerca să le susțină la data de … septembrie în cadrul unui colocviu public spre a obține cum se cuvine titlul de magister al Universității din Copenhaga. 1841“ Pe exemplarul său, Kierkegaard a adăugat data: 19 septembrie, și ora: 10,00. Susținerea lucrării (care s-a petrecut între orele 10–14 și 16–19.30) a avut loc în limba latină.

[iii] În latină în original:

Teze

I. Asemănarea dintre Socrate și Christos constă în primul rând în neasemănare.

II. Socratele lui Xenofon se mărginește la a inculca utilul, nu trece niciodată dincolo de experiență și nu ajunge niciodată la idee.

III. Dacă se face o comparație între Xenofon și Platon, se descoperă că unul a luat prea mult de la Socrate, iar celălalt l-a ridicat prea sus, și nici unul din ei nu a găsit adevărul.

IV. Forma interogativă pe care o folosea Platon corespunde negativului, așa cum apare el la Hegel.

V. Apărarea lui Socrate, așa cum a redat-o Platon, e fie neautentică, fie trebuie explicată în întregime ironic.

VI. Nu numai că Socrate a făcut uz de ironie, dar i s-a dedicat atât de mult, încât a devenit el însuși victima ei.

VII. Aristofan a ajuns cel mai aproape de adevăr în descrierea făcută lui Socrate.

VIII. În calitatea sa de negativitate infinită și absolută, ironia este cea mai ușoară și mai slabă desemnare a subiectivității.

IX. Socrate i-a alungat pe toți contemporanii săi din substanțialitate goi ca dintr-un naufragiu, a subminat realitatea, a văzut în zare idealitatea, atingând-o, dar fără să o ia în stăpânire.

X. Socrate a fost primul care a introdus ironia.

XI. Ironia mai recentă ține în primul rând de etică.

XII. În descrierea sa făcută ironiei, Hegel s-a ocupat doar de ironia mai recentă, și nu atât de mult de cea veche.

XIII. Ironia nu e, ca atare, fără simțire, lipsită de sentimente mai gingașe ale sufletului, ci e neplăcerea că și un altul poate ceea ce ea însăși își dorește.

XIV. Când Solger și-a stabilit negarea lumii, n-a fost din cauza pietății sufletului, ci pentru că a fost sedus de invidia minții, întrucât nu putea gândi negativul și nu putea să-l subjuge prin gândire.

XV. La fel cum filozofia începe cu îndoiala, o viață demnă de a fi numită umană începe cu ironia.

[iv] În latină în original: „De genul feminin“. În limba daneză, substantivul „fenomen“ e de gen neutru; imaginea care urmează

nu i-a fost însă sugerată lui Kierkegaard de genul substantivului, ci, probabil, de un joc de cuvinte între *fenomenum* și *foeminimum.*

[v] Aluzie la *Wissenschaft der Logik* (*Știința logicii*) a lui G.W. F. Hegel.

[vi] V. *Noul Testament*, 1 Corinteni *13*, 12, despre momentul în care va veni ceea ce este desăvârșit : „Acum vedem ca într-o oglindă, în chip întunecos, dar atunci vom vedea față în față." „Fragmentarismul" ideii, pomenit de Kierkegaard, e tot o trimitere la aceeași epistolă a Apostolului Pavel (1 Corinteni, *13*, 9–10): „Căci cunoaștem în parte și proorocim în parte, dar când va veni ce este desăvârșit, acest « în parte » se va sfârși."

[vii] Contradicția constă în a defini ceva pozitiv (substanța) prin ceva absolut negativ (ironia).

[viii] Ferdinand Christian Baur (1792–1860), teolog german, profesor la Universitatea din Tübingen; în *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus* (*Creștinismul platonismului sau Socrate și Christos*), consideră, între altele, că, în afară de Platon, sursa mai demnă de încredere în privința lui Socrate e Xenofon.

[ix] În germană în original: „Între acestea ne apare însă numaidecât o diferență care poate fi comparată, în unele privințe, cu bine-cunoscuta relație dintre Evangheliile sinoptice și Evanghelia după Ioan. La fel cum Evangheliile sinoptice prezintă în primul rând aspectul exterior al apariției lui Christos, legat de ideea iudaică de Mesia, pe când Evanghelia după Ioan are în primul rând în vedere natura Sa superioară și ceea ce e nemijlocit divin în El, tot astfel, Socratele platonic are o semnificație mult mai înaltă, mai ideală decât cel xenofontic, alături de care ne aflăm, în fond, întodeauna numai pe tărâmul condițiilor ce țin de viața practică, nemijlocită."

„Evangheliile sinoptice" sunt primele trei Evanghelii (Evanghelia după Matei, Evanghelia după Marcu și Evanghelia după Luca), care în epocă erau adesea editate în paralel, pe trei coloane, spre a evidenția pasajele similare.

[x] În paragraful ce urmează, cuvântul *nemijlocit* apare deranjant de mult pentru stilistica românească; este un exemplu pen-

tru modul oral-predicator în care își compunea Kierkegaard textele, folosind același cuvânt cât mai des, la rând, pentru „fixarea cunoștințelor" (și credibilizarea lor).

[xi] În Evanghelia după Matei există numeroase trimiteri la prorocirile din Vechiul Testament despre Mesia, spre a sublinia potrivirea acestora cu viața lui Christos.

[xii] În latină în original: „armonie prestabilită". Expresie preluată din filozofia lui Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716).

[xiii] În latină în original: „pretutindeni și nicăieri".

[xiv] *Dansk Folkeblad (Foaia Poporului Danez)*, titlul unei reviste populare, editată de Societatea pentru Corecta Folosire a Libertății Presei, Copenhaga 1835–1848.

[xv] Kierkegaard preia distincția între infinitatea adevărată (pozitivă) și infinitatea rea (negativă) din *Enciclopedia științelor filozofice* a lui Hegel. (G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, I, Die Logik)*. Infinitatea rea apare acolo unde gândirea se dezvoltă ca șir infinit de verigi identice, cu același conținut de gândire, fără progres conceptual; infinitatea adevărată duce, prin intermediul momentului dialectic, la un nou conținut.

[xvi] Aristip (ca. 435–365 î. Cr), filozof hedonist, fondatorul școlii cirenaice.

[xvii] Kierkegaard citează din *Amintirile despre Socrate* (*Memorabilia*) de Xenofon folosind prescurtarea *Mem*. și numerotarea standard a acestui text. Deținea ediția în elină *Xenophontis memorabilia*, ed. de F.A. Bornemann, Leipzig, 1829, citând, probabil, după aceasta.

[xviii] În elină în original: „Mă întrebi așadar, spuse el, dacă știu ceva bun contra febrei?"

[xix] În elină în original: „Vrei să spui cu alte cuvinte, spuse el, că până și o găleată cu bălegar e frumoasă? Pe Zeus că da, răspunse el, iar un scut de aur e urât, dacă unul e bine făcut pentru menirea sa, și celălalt e rău făcut."

[xx] În latină în original: „Care ține loc pentru toate"; cu sensul de „tipic".

[xxi] În germană în original: „pentru uzul tuturor".

[xxii] În elină în original: „A iubi băieți tineri în mod filozofic". (*Phaidros* 249a)

[xxiii] În elină în original: „erotismul" (*Banchetul*, 177 d-e).

[xxiv] În latină în original: „cantitate suficientă".

[xxv] În elină în original, „chibzuință", „stăpânire de sine".

[xxvi] Christiansfeldt, orășel din Iutlanda de sud, cunoscut pe vremea lui Kierkegaard pentru marele număr de apartenenți la congregația Herrnhut; folosit aici ca simbol al provincialismului.

[xxvii] În original, *Klangfiguren*. E vorba de figuri simetrice care apar în nisipul presărat pe o suprafață de sticlă sau metal dacă un arcuș e tras pe marginea plăcii și o pune în vibrație. Fenomenul a fost descris în 1787 de fizicianul german E.F.F. Chladni și amănunțit, între alții, de fizicianul danez H.C. Ørsted, care a primit în 1808 medalia de argint a Societății Regale Daneze pentru studiul său *Forsøg over Klangfigurerne* (*Încercare asupra figurilor sonore*).

[xxviii] Expresie folosită în *Introducerea* la *Prelegerile de Estetică* ale lui Hegel pentru a desemna ironia la romanticul german K.W.F. Solger, nu însă ironia în genere. *Cf. Vorlesungen über die Ästhetik*, în *Werke, Vollständige Ausgabe,* 18 volume, ed. de Ludwig Boumann et.al., Berlin, 1832–1845, vol. I, pp. 89–90. (Trimiterile la Hegel sunt, în cele ce urmează, făcute după această ediție, prescurtată *Werke*, aceasta fiind ediția utilizată de Kierkegaard.)

[xxix] În original *Alferne*, comedie într-un act de J.L. Heiberg (1835), în care directorul de școală Grimmemann se prăbușește printr-o trapă de 14 000 de picioare și se trezește deodată între spiriduși.

[xxx] Aluzie la Iacov *1*, 17.

[xxxi] În latină în original: „De la distanță și ca printre gratii".

[xxxii] Abraham a Santa Clara (1644–1709), pseudonimul lui Ulrich Megerle, prelat și scriitor austriac. Kierkegaard se referă la un pasaj din *Sämmtliche Werke*, 22 volume, Passau, 1835–1834, vol. 8, p. 14.

[xxxiii] În latină în original: „spre interior".

[xxxiv] În germană în original: „originarul".

[xxxv] În latină în original: „statutul independent" și „statutul compus", referiri la elemente de gramatică iudaică.

[xxxvi] Aluzie la Ioan *4*,14.

[xxxvii] În elină în original: „dramatice“.

[xxxviii] În elină în original: „narative“.

[xxxix] Diogenes Laertios (secolul III î. Cr.), autorul primei istorii a filozofiei antice, *Despre viețile și doctrinele filozofilor.*

[xl] În germană în original: „Tocmai de aceea dialogurile de celălalt tip, cel diegematic, în care dialogul propriu-zis nu e redat decât printr-o povestire, așa cum Platon pune în *Banchetul* totul în gura lui Apolodor, iar în *Phaidon* îi pune pe Phaidon, pe Echekrates și alți câțiva să povestească ce a vorbit Socrate în ultima zi cu prietenii săi și ce s-a petrecut cu el, (tocmai de aceea) par ele să dea, prin forma lor, de la sine de înțeles că au un caracter mai istoric.“

[xli] În germană în original: „acțiunea exterioară“.

[xlii] În germană în original: „Chiar dacă Platon a dat această formă acestor dialoguri, tocmai ținând seama de această bază istorică, nu se poate conchide de aici nimic referitor la caracterul istoric al întregului.“

[xliii] În latină în original: „Versuri lipsite de conținut și fleacuri sonore“, citat din Horațiu, *Ars poetica*, v. 322.

[xliv] Gotthold Ephraim Lessing, 1729–1781, scriitor, dramaturg, critic și filozof german. Pasajul pomenit de Kierkegaard e din articolul polemic *Eine Duplik*. *Cf. G.E. Lessings sämmtliche Schriften,* 32 volume, Passau, 1925–1928, vol. V, p. 98.

[xlv] În daneză *ad udspørge*, care sugerează și ideea de a *scoate* un răspuns prin întrebare.

[xlvi] În latină în original: „Când cu un picior, când cu altul“, Horațiu, *Ode*, 1, 4, 7.

[xlvii] În latină în original: „pronume reciproc“ .

[xlviii] În latină în original: „cazuri dependente“ (toate cazurile în afară de nominativ).

[xlix] În elină în original: „Dar cea mai mare plăcere a mea ar fi, desigur, să cercetez și să iscodesc și pe cei de acolo ca pe cei de aici. Să văd care dintre ei este înțelept și care numai crede că este, fără a fi.“ (*Apărarea lui Socrate*, 41 b).

[l] În latină în original: „examen riguros“.

[li] Poros și Penia, adică belșugul și sărăcia.

[lii] Citat din *Banchetul,* 198 d.

[liii] Citat din *Banchetul,* 198 d-e.

[liv] În daneză în original, *Referat*: cu sensul de relatare „la mâna a doua“, adică reproducerea spuselor Diotimei.

[lv] Expresia nu a fost găsită la Hegel.

[lvi] *Banchetul* 222 b.

[lvii] Preoții zeiței Cybele, care o preamăreau în extaz cu muzică puternică.

[lviii] *Banchetul* 215 d-e.

[lix] În franceză în original, „febra rațiunii“, citat din *Reflexions ou sentences ou maximes morales*, (1665) de François Duc de La Rochefoucault (1613–1680).

[lx] *Banchetul*, 216 d–216 a. E vorba de mici dulăpioare în formă de statui ale satirului Silen, în care se închideau bijuterii.

[lxi] În elină în original: „pe ascuns“.

[lxii] *Banchetul* 221 d-e.

[lxiii] *Banchetul* 219 b-d. Kirkegaard nu citează pasajul exact, ci îl rezumă la persoana a III-a.

[lxiv] *Banchetul* 222 c-d.

[lxv] Referire la finalul *Banchetului*, în care Socrate, bând din aceeași cupă cu Aristofan și Agaton, „căuta să-i convingă pe ceilalți doi, pas cu pas, că cine e în stare să alcătuiască tragedii poate alcătui și comedii, cu un cuvânt că arta poetului tragic și a celui comic este una și aceeași.“

[lxvi] David Friedrich Strauß (1808–1874), teolog german, a cărui carte *Das Leben Jesu* (*Viața lui Isus*, 1835) a stârnit vâlvă în epocă. Pasajul la care se referă Kierkegaard fusese citat de către Baur în *Das Christliche des Platonismus (Creștinismul platonismului).*

[lxvii] Friedrich Schleiermacher (1768–1834), filozof și teolog german; în ediția sa a *Operelor* lui Platon a împărțit dialogurile în trei grupe: dialogurile elementare (timpurii), dialogurile în care dialogicul și ironicul sunt dominante și dialogurile constructive (târzii). *Cf. Platons Werke*, în 3 părți, vol. I-VI, Berlin 1804–1828.

[lxviii] În germană în original: „Astfel *Protagoras* punea întrebarea despre unitatea virtuții și posibilitatea de a o transmite altora, în *Laches* e vorba despre curaj, iar în *Charmides,* despre calmul înțelept. Iar întrucât și în întrebarea cu privire la dreptate con-

trastul dintre prieten și dușman constituie un moment important, putem să ne gândim aici și la *Lysis*.“

[lxix] Aluzie la Philippe Néricault Destouches (1680–1754) care, în piesa *Le dissipateur ou l'honnête friponne*, Paris, 1808, folosește expresia ce urmează pentru un personaj care și-a pierdut averea.

[lxx] *Protagoras* 361 a.

[lxxi] Aluzie la un joc danez de copii în care cei doi participanți se prind unul de altul spate în spate și se ridică pe rând în aer ca și cum ar cântări niște saci de sare.

[lxxii] Aluzie la povestirea *Die Bekehrung* (*Convertirea*, 1832) de scriitorul german J.P. Hebel.

[lxxiii] Denumirea latină a celor doi stâlpi din mijlocul circului roman, în jurul cărora aveau loc concursuri.

[lxxiv] În *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen de evangelischen Kirche* (*Credința creștină conform principiilor bisericii evanghelice*), Berlin, 1835–1836, vol. I, p. 305, Schleiermacher spune că unitatea lui Dumnezeu nu trebuie înțeleasă ca însușire asemănătoare unității unui lucru, ci în sensul de unicitate a lui Dumnezeu — înțelesul fiind că la Dumnezeu nu există diferență între esență și ființare.

[lxxv] În elină în original: „răspândire“.

[lxxvi] Personaj din piesa *Der gestiefelte Kater* (*Motanul Încălțat)* de scriitorul romantic german Ludwig Tieck. E vorba de un naiv care dobândește avere și onoruri doar datorită motanului.

[lxxvii] Doctrină numită astfel după călugărul englez Pelagius, *cca* 360–431 d. Chr., care nega păcatul originar și considera că omul poate fi mântuit nu numai prin mila lui Dumnezeu, ci și datorită propriei năzuințe. Omul e liber să aleagă între perfecțiune și păcat, iar dacă alege păcatul, aceasta se datorează neștiinței.

[lxxviii] În latină în original: „pornind de la concesiunile deja făcute“.

[lxxix] În germană în original: „Această credință (în durabilitatea sufletului după moarte) se bazează pe dovezile pe care Platon îl pune pe Socrate să le dezvolte; aceste dovezi însă ne conduc, dacă le privim mai îndeaproape, la altceva; la ceva aflat în cea mai nemijlocită relație cu persoana lui Socrate.“

[lxxx] Friedrich Ast (1778–1841), filolog, istoric al filozofiei și estetician german, profesor la Landshut și München. E pomenit în *Despre conceptul de ironie* pe de o parte ca editor și comentator al operelor lui Platon (*Platonis quae extant opera*, 11 volume, Leipzig 1819–1832) și *Caracterelor* lui Teofrast, pe de alta ca autor al volumului *Platons Leben und Schriften* (*Viața și scrierile lui Platon*).

[lxxxi] În germană în original: „Dacă *Protagoras* și *Phaidros* înclină spre comedie, din cauza dominației mimicului și ironicului, *Phaidon* e fără îndoială tragic: caracterul său e dat de sublim și de emoție."

[lxxxii] În germană în original: „În *Banchetul,* înțeleptul elin e prezentat ca erotic desăvârșit, în *Phaidon,* în schimb, seninul, ceresc de frumosul elinism dispare, iar grecul Socrate e idealizat ca brahman indian care trăiește doar cu dorul de a se reuni cu divinitatea și a cărui filozofie e așadar o contemplare a morții [...], el (spiritul) fuge de senzualitatea care tulbură și distrage spiritul și tânjește după eliberarea din lanțurile corpului care îl ține prizonier."

[lxxxiii] *Phaidon* 70 c.

[lxxxiv] *Phaidon* 77 d-e.

[lxxxv] *Phaidon* 115 d-e.

[lxxxvi] Trimiterile p. 17, p. 20, p. 18 și p. 50 sunt la ediția Heise din *Phaidon*: 65 d, 65 d-e, 66 a, și 81 c.

[lxxxvii] *Phaidon* 73 b și urm.

[lxxxviii] *Phaidon* 75 a.

[lxxxix] *Phaidon* 76 a.

[xc] În latină în original: „punctul de pornire".

[xci] *Phaidon* 78 d.

[xcii] *Phaidon* 80 a și b.

[xciii] *Phaidon* 87 b.

[xciv] În germană în original: „plictisitoare".

[xcv] *Phaidon* 104 c.

[xcvi] În germană în original: „drept înainte la nimereală".

[xcvii] Aluzie la *Noul Testament*, 1 Ioan *3*, 2.

[xcviii] *Phaidon* 114 c.

[xcix] În germană în original: „teatru de umbre pe perete".

[c] În germană în original. Cuvântul german pentru „ecou“ implică sensul de „după sunet“, în timp ce termenul danez folosit anterior, *Gjenlyd*, implică sensul de repetiție sau de contrariu.

[ci] Aluzie la mitul despre Ixion, regele lapiților, care, invitat la masa zeilor, a încercat să o violeze pe Junona (Hera). Ea s-a transformat într-un nor din care s-au născut centaurii. Imaginea, folosită și de Francis Bacon în legătură cu cunoașterea, va fi repetată ulterior de Kierkegaard în *Sau-sau*.

[cii] Karl Rosenkranz (1805–1879), filozof, psiholog și estetician german. Aluzia e probabil la un pasaj din recenzia acestuia la *Der christliche Glaube* (Credința creștină) de Friedrich Schleiermacher, din *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, vol. 2, nr. 119, Stuttgart/ Tübingen, 1831, coloana 949.

[ciii] Aluzie la *Noul Testament*, 1 Petru 2, 24, unde se vorbește despre moartea față de păcate.

[civ] Aluzie la *Noul Testament*, Coloseni *2*, 19, unde se vorbește despre creșterea pe care o dă Dumnezeu trupului.

[cv] Posibilă aluzie la *Noul Testament,* Romani *6*, 6, unde Apostolul Pavel spune că omul vechi, păcătos, a fost crucificat împreună cu Christos, pentru ca trupul păcatului să fie nimicit.

[cvi] Aluzie la *Noul Testament,* Efeseni *4*, 13, unde Apostolul Pavel spune că, prin credință, omul va ajunge la starea de om mare, la înălțimea staturii plinătății lui Christos.

[cvii] Aluzie la *Noul Testament,* Efeseni *4*, 24: „și să vă îmbrăcați în omul cel nou, creat după chipul lui Dumnezeu, în dreptatea și sfințenia adevărului.“

[cviii] Aluzie la *Noul Testament,* Coloseni *3*, 10 și 2 Petru *3*, 18, unde se vorbește de o astfel de desăvârșire a cunoașterii.

[cix] Platon, *Phaidon* 64 a.

[cx] Johan Hermann Wessel (1742–1785), poet norvegiano-danez. Citatul e din poezia *Gravskrift over Digteren af ham selv* (*Epitaf pentru poet de el însuși*), din volumul *Samlede Digte* af Johan Hermann Wessel , ed. A.E. Boye, Copenhaga, 1832, p. 269.

[cxi] Aluzie la *Vechiul Testament,* Facerea *1*, 6 și urm.

[cxii] Platon, *Phaidon*, 91 b. Întrucât traducerea lui Heise, citată de Kierkegaard în daneză, diferă considerabil de cea română, datorată lui Petru Creția, reproducem totuși aici și versiunea lui

Heise: „Eu socotesc, dragă prietene, și vezi cât de egoist sunt, că, dacă presupunerea mea e adevărată, e foarte bine să fii convins în această privință, iar dacă morților nu le mai rămâne nimic după moarte, vreau cel puțin ca eu, în acest timp dinaintea morții, să-i deranjez cât mai puțin pe prietenii mei prin văicăreli; apoi eroarea mea nu va fi oricum de durată — întrucât acesta ar fi într-adevăr un rău —, ci va dispărea peste puțin timp."

[cxiii] În elină în original: „și ia seama, cu cât folos!" (La Heise, versiunea ar fi: „și vezi cât de egoist sunt").

[cxiv] În elină și latină în original: „Dar dacă morților le este dat numai nimicul și dacă după moarte se șterge orice conștiință și însuși sufletul dispare."

[cxv] Friedrich Ast, *Platons Leben und Schriften*, ed. cit., pp. 474 și urm.

[cxvi] În latină în original: „Dacă (opinia aceasta) este exactă, cred că nimeni nu se va mira că Platon nu a arătat în această lucrare sublimitatea cuvintelor și gândurilor pe care o arată în altele. Într-adevăr, cum nu credea că ar putea să-l apere bine pe Socrate, decât făcându-l să vorbească în fața tribunalului așa cum era în viață, nu-și putea îngădui să procedeze după voia sa, ci trebuia să vadă ce convenea spiritului și obiceiurilor lui Socrate, și ce se adapta acelor circumstanțe de timp și loc." (G. Stallbaum, *Platonis dialogos selectos*, ed. cit., vol. I, partea a doua, p. 133).

[cxvii] În elină în original: „Căci a te teme de moarte nu este alta decât a te crede înțelept fără să fii: este a spune că știi ceea ce în fapt nu poți ști. [...] Și ce alta decât o vinovată neștiință ar putea fi credința că știi ce nu se poate ști?" (*Apărarea lui Socrate,* 29 a).

[cxviii] În elină în original: „Când, după cum am spus, nu știu nimic despre moarte, nici dacă e un bine, nici dacă e un rău." (*Apărarea lui Socrate,* 37 b).

[cxix] În elină în original: „Dar, să ne gândim și așa, cât e de întemeiată nădejdea de a socoti moartea un bine. În adevăr, a fi mort este din două lucruri unul: sau este totuna cu a nu fi deloc, și atunci cel mort n-are nici o simțire pentru nimic, sau este, după cum spun unii, numai o schimbare și o trecere a sufletului de aici în alt loc. Iar dacă în moarte nu-i nici o simțire, ci ea este ca un somn adânc, ca atunci când cineva doarme fără ca măcar să aibă un vis,

atunci moartea se înfățișează ca un minunat câștig. Într-adevăr socotesc că, de și-ar alege cineva o noapte în care a dormit așa de bine încât n-a fost tulburat nici măcar de un vis, dacă apoi ar compara acea noapte cu toate celelalte nopți și zile ale propriei vieți, și, cercetându-le, ar trebui să spună câte zile și câte nopți din viața lui a trăit mai liniștit și mai plăcut decât în noaptea aceea — socotesc că el ar găsi, chiar dacă n-ar fi un om de rând, ci însuși marele rege, că acestea sunt foarte puține la număr față de celelalte zile și nopți! Dacă moartea este astfel, eu o numesc câștig. Căci atunci întreaga veșnicie nu pare altceva decât o singură noapte senină. Iar dacă moartea este precum o călătorie de aici într-un alt loc, și dacă sunt adevărate cele ce se spun că acela este locul de întâlnire al tuturor care au murit, atunci ce bine s-ar putea închipui mai mare decât moartea, o, judecătorii mei?“ (*Apărarea lui Socrate,* 40 c-e).

[cxx] Personajele citate sunt: Minos — regele Cretei, Rhadamanthys — fratele acestuia, Aiakos — fiul lui Zeus și regele Eginei, Triptolemos — regele din Eleusis.

[cxxi] În elină în original: „Acum însă este vremea să ne despărțim, eu ca să mor, voi ca să trăiți. Care dintre noi pășește spre un lucru mai bun, nimeni n-o știe fără de numai Zeul.“ (*Apărarea lui Socrate* 42 a)

[cxxii] În germană în original: „Oratorul a exagerat în asemenea măsură această bărbătească fermitate a lui Socrate […], încât ea apare ca o indiferență total lipsită de sensibilitate spirituală. Într-adevăr, după judecată, îl arată pe Socrate minunându-se nu de sentința judecătorilor, ci de numărul vocilor pro și contra, și calculând rece că ar fi scos-o la capăt cu numai trei voturi în plus, și că, dacă Anytos și Lykon n-ar fi intervenit ca acuzatori, Meletos ar fi trebuit să plătească o mie de drahme pentru că n-ar fi obținut o cincime din voturi. Această indiferență este încă și mai vizibilă când Socrate vorbește de moarte; el dă mereu asigurări că nu se teme de ea, dar pe ce întemeiază această lipsă de teamă? Pe nimic; este doar simplă lăudăroșenie.[…] Platon, autorul lui *Phaidon*, ar fi putut să-l facă oare pe Socrate să vorbească despre moarte și să-i atribuie o indiferență de o asemena vulgaritate, golită de orice sensibilitate spirituală și aproape rizibilă? […] Și totuși, acest

Socrate fără suflet sau sensibilitate vrea încă să facă pe exaltatul și entuziastul, îndrăznind să facă profeții.“

[cxxiii] Aluzie la *Noul Testament*, Matei *20*, 1-16.

[cxxiv] În germană în original: „ Și totuși, acest Socrate fără suflet sau sensibilitate vrea încă să facă pe exaltatul și entuziastul, îndrăznind să facă profeții.“

[cxxv] În germană și elină în original: „Oratorul se trădează și în discurs, nu numai în opoziția ideilor (precum „sunt de o extremă sărăcie, și aceasta pentru că mă aflu în slujba Zeului“, citat în care contrastul este atât de mare între vulgaritate și sublim, între văicăreală și sentimentul de mândrie, încât propoziția aproape că ne face să surâdem), ci și în opoziția termenilor; pentru că oratorii de atunci se complăceau după modelul lui Gorgias și Lysias, în jucăușe antiteze.“

[cxxvi] V. Fr. Ast, *Platons Leben und Schriften*, ed. cit., pp. 477 și urm.

[cxxvii] *Gorgias* 521 e.

[cxxviii] E vorba de bucătarul care se laudă în fața copiilor că le dă lucruri bune de mâncare, învinuind medicul că le dă lucruri amare; desigur, aceștia îl condamnă pe medic, neînțelegând că amărăciunea e spre binele lor.

[cxxix] Citat din *Kallundborgs Krønike eller Censurens Oprindelse* (*Cronica de la Kallundborg sau Originea cenzurii*) a poetului danez Jens Baggesen (1764–1826), *Cf. Jens Baggesens Danske Værker*, Copenhaga 1827–1832, vol. I, p. 236.

[cxxxx] Vezi Platon, *Gorgias* 473 e.

[cxxxi] Posibilă aluzie la gravurile care reproduceau *Madona sixtină* a lui Rafael. Kierkegaard își permite unele licențe față de textul original în lungul citat din Ast care urmează.

[cxxxii] În germană și elină în original: „Libertatea rostirii puse în gura lui Socrate nu e aceea nobilă, izvorând din conștiința nevinovăției și dreptății, și care se proclamă, iritată de calomnie, ca mândrie, ci laudă de sine; fiindcă Socrate nu se coboară decât spre a se ridica și mai mult. […] Autorul *Apărării* însuși nu poate să nu sugereze acest fapt: „Nu murmurați acum, bărbați atenieni, căci am să vă spun un lucru ce vi se va părea plin de semeție.“ Aici nu de ironie platonică e vorba, ci de disprețuirea celorlalți, cu sco-

pul ușuratec de a se pune pe sine în superioritate. Socrate spune, de exemplu, la pagina 68 că, dacă e numit orator cel care dă glas adevărului, acela e într-adevăr un orator, dar nu ca toți ceilalți (în care se află sensul ascuns că el ar fi un orator propriu-zis ori autentic, ceilalți fiind doar în aparență oratori). De asemenea, cuvintele „Poate că felul meu de a vorbi e mai bun, poate mai prost“ sunt laudă de sine ascunsă. Și mai inconfundabilă e falsa ironie din pasajul de la pp. 84–91, în care Socrate încearcă să adeverească oracolul care l-a declarat cel mai înțelept dintre oameni; ușurătatea și lăudăroșenia se vădesc deja în faptul că Socrate vorbește atât de amplu despre acest subiect. La fel declară că ar fi un om vestit și însemnat (pp. 81, 90, 136), că ar avea menire divină (p. 120); că ar fi cel mai mare binefăcător al orașului (pp. 116, 119, 142): de aceea sunt calomniat și invidiat (p. 107) etc. Își mai atribuie înțelepciune (pp. 82–84 și urm.) și vorbește despre înțelepciunea sofiștilor pe un ton sceptic, care denotă aroganță. Întrucât ce ar putea să însemne autoumilirea, odată cu înjosirea celorlalți, decât o formă retorică de autoevidențiere, care pare curată laudă de sine dacă i se dă un sens serios, sau trădează naivitate, dacă e luată ca o franchețe dezinvoltă, care prin contrastul nedorit între disprețul de sine și aerul de superioritate trece aproape în domeniul comicului? (De exemplu când Socrate se declară neștiutor și în același timp mai înțelept ca alții, ridicându-se astfel pe sine, neștiutorul, la treapta celui mai înțelept). Dacă autorul *Apărării* a avut intenția să-l zugrăvească pe Socrate ca pe un ironic, l-a transformat, dimpotrivă, dintr-un Socrate platonic, într-un sofist lăudăros; iar dacă a voit să-i împrumute o franchețe dezinvoltă, neintenționată, el a exagerat această naivitate, greșindu-și ținta; fiindcă opusul modestiei, infatuarea, e prea marcată și țipătoare pentru a lăsa să se creadă că înainte fusese vorba de o umilință reală; modestia nu e decât afectare, iar umilința nu e decât aparență, pentru că deja e copleșită de o nouă autoglorificare. Acest simulacru ne revelează cel mai limpede oratorul care, obișnuit cu jocul antitezelor, urmărește suprimarea unei poziții prin poziția contrară. La fel, apologetul nostru a transformat în aparență ceea ce era mai frumos în discursul său, acea nobilă și mândră libertate a spiritului, acea măreție sufletească a lui Socrate,

anulându-le prin contrariul lor; care contrariu e teama de a nu mânia judecătorii, de a căror bunăvoință depindea totul; de aceea expune atât de amplu, cu o grijă aproape temătoare, motivele purtării sale, pentru a nu spune ceva neîntemeiat și supărător pentru judecători. Această teamă și grijă, aflate mereu în partea cealaltă a libertății de rostire, nu o anulează oare pe aceasta, pentru a o transforma în aparență ? Un om cu adevărat liber și cu suflet puternic va vorbi fără a ține seama de altceva decât de adevărul spuselor sale, și indiferent față de felul în care sunt ele primite, cum îl îndeamnă conștiința și gradul său de inteligență. Tot astfel, Socrate mărturisește că se teme de acuzatorii și dușmanii săi (pp. 72, 86). Recunoaștem oare aici măreția sufletească a lui Socrate și dragostea de adevăr care nu se înspăimântă de nimic, așa cum se vădesc ele în dialogurile cu Critias și Charikles, care, după Xenofon (*Memorabilia* 1, 2, 33 și urm.) ar voi să-l distrugă ? Socrate se prezintă mai departe ca și cum n-ar vorbi pentru a se apăra, ci pentru a convinge judecătorii să nu-l condamne, pentru a nu păcătui împotriva darului divinității (p. 121). Dacă mă urmați, adaugă el (p. 122), mă veți cruța. Cine nu recunoaște aici întorsătura retorică ? Rugămintea și dorința de a fi eliberat sunt ascunse, arătându-se ca un sfat bine intenționat de a nu păcătui împotriva zeilor prin dispreț față de darul lor. Așa încât spusa lui Socrate că nu vorbește în favoarea sa (pentru a determina eliberarea sa), ci în aceea a atenienilor, e tot numai pură retorică, adică aparență și înșelăciune.“ Trimiterile lui Ast din acest pasaj, făcute după ediția lui J.F. Fischer *Platonis Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedro*, Leipzig, 1783, sunt la *Apărarea lui Socrate* 20 e, 17 b, 18 a, 21 c–23 b, 20 c, 23 a, 35 a, 31 a, 30 a, 30 c, 36 c, 20 d, 20 e, 21 b și urm., 19 c–20 c.

cxxxiii Platon, *Protagoras*, 320 c și 328 c.

cxxxiv Termen folosit de către teologii iluminiști pentru a desemna potrivirea (adaptarea) revelației divine la mărginirea, prejudecățile și greșelile oamenilor.

cxxxv În greacă în original: „coborârea“. Termen folosit de către teologi pentru a desemna întruparea lui Christos.

[cxxxvi] Trimiterea lui Baur (loc. cit., p. 92) e la D.C. Ackermann: *Das Christliche in Plato und in der platonischen Philosophie* (*Creștinismul din Platon și din filozofia platonică*), Hamburg, 1835.

[cxxxvii] V. secțiunea despre „panteismul artei" din *Estetica* lui Hegel. (*Vorlesungen über die Ästhetik*, în *Werke*, vol. 10, 1, p. 472).

[cxxxviii] Aluzie la Noul Testament, Ioan *3*, 8, unde se spune despre cel născut din Sfântul Duh că e asemeni vântului despre care nu știi nici de unde vine, nici încotro se duce.

[cxxxix] Henrik Steffens (1773–1845) filozof, scriitor și om de știință norvegiano-danez, care a trăit cea mai mare parte a vieții în Germania; inițiator al curentului romantic danez. Kierkegaard face trimitere la lucrarea sa *Caricaturen des Heiligsten,* 2 volume, Leipzig, 1819–1821, vol. 2, pp. 1–215.

[cxl] *Banchetul*, 211 e. Versiunea daneză a lui Heise, folosită de Kierkegaard, diferă considerabil de traducerea românească a lui Petru Creția, citată în text, așa încât considerăm utilă reproducerea ei aici: „Cum să înțelegi atunci lucrurile când îi reușește cuiva să vadă frumosul în sine, pur, curat, neamestecat, neîmbrăcat în carne și în culori umane, sau în alte podoabe deșarte, însuși divinul frumos, în unitatea esenței sale?"

[cxli] În germană în original: „lucrul în sine".

[cxlii] În germană în original: „în sine".

[cxliii] Termenul e folosit de Kant în lucrarea *Religia în limitele rațiunii pure*. *Cf. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Leipzig, 1838 (Königsberg, 1793), pp. 19–45, unde Kant discută răul radical al naturii omenești.

[cxliv] În *Platons Leben und Schriften,* ed. cit., pp. 312 și urm., unde Ast notează că se înțelege de la sine faptul că Diotima ar fi o născocire, chiar dacă ar fi existat în realitate, ca persoană adevărată și cunoscută.

[cxlv] În *Das Christliche des Platonismus,* ed. cit., p. 96, notă.

[cxlvi] *Gorgias* 527 a.

[cxlvii] *Phaidon*, 114 d. În versiunea citată de Kierkegaard, formularea e „am zăbovit la această povestire", variantă pe care am preferat-o celei a lui Petru Creția, „am zăbovit asupra mitului".

[cxlviii] În germană în original: „Dacă vrem să înțelegem în întregime părerea lui Platon, trebuie să nu pierdem din vedere că

toată această asemănare a operei noastre cu mai vechile dialoguri etice dispare și ea cu totul la sfârșitul acestei prime cărți[…] Metoda se schimbă și ea în întregime; Socrate nu mai apare întrebând ca un neștiutor al cărui singur scop este să caute, în slujba zeului, o neștiință și mai mare; ci apare ca un om care *a găsit*, purtând cu sine, pe drumul său înainte, într-o strictă coerență logică, cunoștințele dobândite. Chiar din punct de vedere al stilului, doar discursurile următoare ale celor doi frați, alcătuind trecerea, păstrează o oarecare asemănare cu dialogurile precedente; pe urmă splendoarea, fermecătoarea ironie a dialogului dispar, spre câștigul severei concizii. Tot aparatul tinereștii virtuozități mai strălucește aici o dată, la început, apoi se stinge pentru totdeauna, pentru a mărturisi cât mai pe înțeles că frumusețea, agreabilul acestui procedeu nu-și au locul în domeniul filozofiei, decât în planul cercetărilor preliminare care au mai degrabă un caracter încurajator și stimulator, decât descoperitor și satisfăcător; or, când e așteptată o expunere coerentă a rezultatelor cercetării filozofice, ornamentele de acest gen, departe de a favoriza vederea de ansamblu, ar fi mai degrabă de natură să distragă atenția de la ea." *Cf. Platons Werke* ed. de Fr. Schleiermacher, ed. cit., partea a III-a, I, pp. 9–10.

[cxlix] În latină în orginal: „în particular".

[cl] În latină în original: „în rezumat".

[cli] În elină în original: „Auzind acestea, am încremenit și, privindu-l, m-a cuprins spaima. Chiar cred că, de nu l-aș fi privit eu mai înainte ca s-o facă el, aș fi rămas fără glas. În fapt însă, eu fusesem cel care îmi aruncasem ochii asupră-i mai întâi, pe când cuvintele noastre începuseră să-l facă să turbeze, așa încât am devenit în stare să-i răspund și i-am zis, tremurând puțin: « Nu te mânia pe noi, Thrasymachos! »"

[clii] *Gorgias* 461 d și 473 d.

[cliii] În elină în original: „Dreptatea nu e decât folosul celui mai tare."

[cliv] În elină în original: „Dacă atletului Polydamas, care e mai tare decât noi, îi este de folos carnea de vită pentru trupul său, atunci și nouă, ce suntem mai slabi ca el, ne este de folos această hrană și, în același timp, lucrul e și drept?"

[clv] În elină în original: „Thrasymachos a fost de acord cu toate acestea, dar nu așa ușor cum povestesc eu acum, ci silit și cu greu; era uimitor să vezi cât nădușise — bine-înțeles, era și vară.“

[clvi] În elină în original: *Bendídeia*, sărbătoare ținută în luna iunie în cinstea zeiței Bendis, nume dat de către traci zeiței Artemis. Cultul a fost introdus la Atena pe la 430 î. Cr.

[clvii] În elină în original: „moștenitor al vorbei“.

[clviii] În elină în original: „Drept e să dai fiecăruia ceea ce îi datorezi.“

[clix] În elină în original: „ceea ce e datorat cuiva“.

[clx] În elină în original: „ceea ce revine cuiva“.

[clxi] În elină în original: „ceea ce revine“.

[clxii] În elină în original: „Iar eu spun că dreptatea nu e altceva decât folosul celui mai tare.“

[clxiii] În elină în original: „cel mai puternic“.

[clxiv] În elină în original: „în înțelesul precis — cârmuitorul în înțelesul precis al cuvântului“ (*Republica* 341 b).

[clxv] În latină în original: „în sens mai înalt“.

[clxvi] În elină în original: „că discuția despre dreptate se deplasase către contrariul tezei inițiale“ (*Republica* 343 a).

[clxvii] În elină în original: „Niciodată, așadar, o, fericitule Thrasymachos, nu va fi nedreptatea mai folositoare decât dreptatea!“ (*Republica* 354 a).

[clxviii] În elină în original: „De praznicul zeiței Bendis îți îngădui, Socrate, părerea asta și să-ți fie de bine cu ea la ospăț!“ (*Republica* 354 a).

[clxix] În elină în original: „Știi cum sunt mâncăii care se întind mereu să guste din bucatele ce le trec pe din față, înainte de a se bucura cu măsură de felul servit în urmă. Așa cred că sunt și eu: înainte de a găsi ceea ce am căutat la început — ce este dreptatea — am părăsit această problemă și m-am zvârlit să cercetez în legătură cu acest subiect, dacă ea, dreptatea, este un cusur ori o neștiință, ori cumva, mai degrabă, o iscusință și o virtute. Iar mai apoi, venind vorba că nedreptatea ar fi mai folositoare decât dreptatea, nu am fost în stare să mă înfrânez de la această nouă chestiune lăsând-o pe cea dinainte, astfel încât, acum, am ajuns ca, din întreaga discuție, să nu fi aflat nimic. Căci atunci când nu știu

ce este dreptatea, cu greu voi afla dacă ea este o virtute ori un defect și dacă cel ce o are este nenorocit, ori, dimpotrivă, fericit." (*Republica*, 354 b).

[clxx] *Cf.* Ast, *Platons Leben und Schriften,* ed. cit., pp. 157 și urm.

[clxxi] *Cf.* Lc 11, 24.

[clxxii] În daneză: *en Skiftning af Troldeæt*. Conform credinței populare daneze, un copil nebotezat putea fi schimbat în leagăn de către gnomii subpământeni și astfel părinții se trezeau cu unul urât, netalentat, cu o foame nepotolită etc. Imaginea fusese folosită de Kierkegaard și în *Cuvântul înainte* la *Din hârtiile unuia încă viu.*

[clxxiii] Anaxagoras (500–428 î. Cr.) filozof grec al naturii, a fost învinuit de către Kleon de batjocorirea zeilor și alungat din Atena.

[clxxiv] Întâmplarea e istorisită de Claudius Aelianus în *Varia historia* 2, 13 (*Cf. Werke,* traduse de E. Wunderlich și F. Jacobs, vol. 1–19, Stuttgart, 1839–1842). Comedia aristofanică *Norii* a fost jucată în anul 423 î. Cr.

[clxxv] Heinrich Theodor Rötscher (1803–1871), estetician german, profesor la Berlin, specialist în drama grecească. În cartea sa *Aristophanes und sein Zeitalter, eine philologisch-philosophische Abhandlung zur Alterthumsforschung (Aristofan și epoca sa. Studiu filologico-filozofic despre cercetarea Antichtății)*, Berlin, 1827 prezintă perspectiva ideală la Aristofan, mai ales în ceea ce privește personajele din comedii.

[clxxvi] Kleon, om de stat și conducător militar (m. 422 î. Cr.) e ridiculizat de Aristofan în *Cavalerii*; Euripide, poetul tragic, în *Thesmoforele* și *Broaștele*, iar Socrate, în *Norii.*

[clxxvii] În germană în original: „excentric".

[clxxviii] *Cf. Aristophanes und sein Zeitalter*, ed. cit., pp. 272 și urm. și 319 și urm.

[clxxix] Johann Wilhelm Süvern (1775–1829), filolog german, profesor la Königsberg, autor, între altele, al studiului *Über Aristophanes Wolken* (*Despre Norii lui Aristofan*), Berlin, 1827.

[clxxx] Idee provenită din *Estetica* lui Hegel. (*Vorlesungen über die Aesthetik*, partea a III-a, în *Werke*, vol. 10, pp. 547 și urm).

[clxxxi] În elină în original, *phrontistérion*, „casa gândirii", „gânditoriu". Trimiterile lui Kierkegaard sunt la o ediție contempo-

rană în elină a *Norilor*, probabil primul volum din *Aristophanis Comoediae*, ed. de G. Dindorf, vol. I-II, Leipzig, 1830, sau *Aristophanis Nubes*, ed. de C. Reisig, Leipzig, 1820, sau *Aristophanis Nubes cum scholiis*, ed. de G. Hermann, Leipzig, 1799.

clxxxii În elină în original: „Devin tot ceea ce vor."

clxxxiii În germană în original: „În schimb, neștiutorului de această opoziție îi rămâne ascuns adevăratul sens, el nu vede decât simbolul, ia forma în care simbolul se învestmântează cu bună știință drept esența sa reală, lasându-se încrezător și nebănuitor în seama ei, fără a presimți că e vorba doar de-o aparență care îi e oferită în locul adevărului. Vina subiectului constă însă tocmai în faptul că se încredințează fără nici o bănuială acestor forțe înșelătoare, neștiind nimic despre esența care îi prezintă această aparență."

clxxxiv În elină în original: „delicatul gând".

clxxxv Aluzie la un pasaj din *Critica Rațiunii Pure*: „O sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili" (*Kritik der reinen Vernunft,* ed. a patra, Riga, 1794, p. 627).

clxxxvi În germană în original: „folosirea practică".

clxxxvii În daneză, cuvântul folosit este *Salighed*, care poate fi tradus și prin „mântuire". Conotația creștină a termenului plasează înțelesul fericirii la antipodul savurării (în daneză, *Nydelse).*

clxxxviii Sofist grec (*cca.* 470 — după 400 î. Cr.).

clxxxix În elină în original: „vorbire care desparte firu-n patru cu acribie".

cxc În elină în original: „cercetători ai gândului".

cxci În germană în original: „Povești irlandeze cu elfi". Titlul unei culegeri de basme a lui Th.C. Croker, *Fairy Legends and Traditions of the South of Ireland*, Londra, 1825, tradusă în germană de frații Grimm (Leipzig, 1836), care se afla și în stăpânirea lui Kierkegaard. Expresia se găsește la pagina XXXVII a acestei ediții.

cxcii În elină în original: „Dă-mi un punct de sprijin". Expresia amintește de cuvintele atribuite tradițional lui Arhimede „Dă-mi un punct de sprijin și voi mișca lumea", citate de Plutarh în *Viețile Paralele*.

cxciii În elină în original: „Aceștia cercetează Erebosul până în străfundul Tartarului." (*Cf.* AN, p. 336)

cxciv În latină în original: „strădanii".

[cxcv] În daneză în original: *fra Arilds tid* — „vremea lui Pazvante“.

[cxcvi] În daneză în original *Hvad hører man vel heller/ and slige Eventyr*, citat din Adam Oehlenschläger, *Skattegraveren* (*Căutătorul de comori*) din *Digte,* Kbh. 1803, p. 28.

[cxcvii] *Cf.* J. Bloch (greșit ortografiat de Kierkegaard Block*), Xenophons Sokratische Merkværdigheder. Efter den græske original (Amintirile despre Socrate ale lui Xenofon. După originalul grec)*, Copenhaga, 1792, pp. 35 și urm.

[cxcviii] În elină în original: „daimonul, demonicul, demonicitatea“.

[cxcix] În elină în original: „acțiune, semn“.

[cc] În elină în original: „daimonul îmi dă semn“.

[cci] În elină în original: „ceva demonic“.

[ccii] În elină în original: „demonicul mi se întâmplă“.

[cciii] Aluzie la vocalizarea practicată în ebraică, unde nu se scriu decât consoanele. Probabil referire la vocalizarea numelui lui Iehova (scris JHWH).

[cciv] În germană în original: „E deja în sine improbabil că daimonul, în calitatea sa de sugestie sau presimțire divină, n-ar fi făcut decât să pună în gardă; căci să fi avut Socrate doar o presimțire a nedreptății, nefericirii etc., nu și o presimțire vie a fericirii care nu-l mâna doar la acțiune, ci îl și umplea de o speranță entuziastă?“ *Cf. Platons Leben und Schriften*, ed. cit., p. 484.

[ccv] În elină în original: „Fiind atât de ocupat cu mersul de la unul la altul și amestecul în toate“, *Cf.* Platon, *Apărarea lui Socrate*, 31 c.

[ccvi] Trimitere la Matei *23*, 24.

[ccvii] În germană în original „Lăsând în seama convingerii oamenilor determinarea omului spre acțiune, Socrate a afirmat subiectul ca decisiv față de patrie și moravuri și s-a transformat astfel pe sine într-un oracol în sens grecesc. El spunea că are în sine un daimon care îl sfătuiește ce să facă și îi revelează ce e util pentru prietenii săi.“ Citat din *Prelegerile de filozofia istoriei*, Berlin, 1833, ed. 2, p. 328.

[ccviii] În germană în original: „De acest principiu al liberului arbitru al spiritului care dispune de el însuși, de conștiința tare că totul trebuie să se înfățișeze unei instanțe a gândirii pentru a fi

astfel justificat ține și mult-discutata manifestare, în Antichitate, a geniului lui Socrate. Prin acest daimon e reprezentată ideea acestei decizii întru totul interioare de care tocmai am vorbit."

[ccix] În germană în original: „În demonul lui Socrate se vede cum voința, care mai înainte se situa numai dincolo de sine, începe să se plaseze în sine însăși, se recunoaște pe sine înăuntrul ei — începutul libertății ce se cunoaște pe sine, și deci al libertății adevărate." (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, în *Werke*, vol. 8, ed. de Eduard Gans, Berlin, 1833, p. 369).

[ccx] În germană în original:„Poziția spiritului grec este determinată pe latura lui morală ca moralitate naivă. Omul nu era încă în situația de a se reflecta pe sine, de a se determina din sine." (Hegel, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, în *Werke*, vol. 14, p. 96; *PIF*, vol. I, p. 406).

[ccxi] În germană în original: „Acest moment este esențial: nu poporul este acela care decide, subiectul nu-și ia asupra sa acest lucru, ci se lasă determinat de un altul, de ceva exterior: oracolele sunt necesare pretutindeni unde omul nu-și știe interioritatea încă atât de independent, atât de liber, încât să ia hotărâri din sine însuși; aceasta e lipsa libertății subiective." (Hegel, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, în *Werke*, vol. 14, p. 97; *PIF*, vol. I, p. 406).

[ccxii] În germană în original: „Interiorul subiectului cunoaște prin el însuși și decide din sine însuși; acest interior la Socrate a avut încă o formă particulară. Geniul este încă inconștientul, e exteriorul care decide, și el este totuși ceva subiectiv. Geniul nu e însuși Socrate, nu este opinia lui, convingerea lui, ci e ceva inconștient: Socrate este mânat. În același timp, oracolul nu e nicidecum ceva exterior, ci este oracolul său; acesta a avut înfațișarea unei științe care este totodată însoțită de inconștiență." P. 96: „Acesta este, așadar, geniul lui Socrate; a fost necesar ca acest geniu să apară la Socrate." P. 99: „Prin urmare, daimonul se află la mijloc între natura exterioară a oracolelor și natura pur interioară a spiritului. Daimonul e ceva interior, însă prezentat ca un geniu aparte, dar astfel încât e prezentat ca un geniu aparte, distinct de voința omului; nu ca înțelepciune a acestuia, ca liber-arbitru al ei." (Hegel,

Geschichte der Philosophie, vol. 2, în *Werke*, vol. 14, pp. 95, 96 și 99, 106; *PIF*, vol. I, pp. 405 și 408).

[ccxiii] În germană în original: „Acest daimon al lui Socrate nu s-a referit nici el la ceea ce este veritabil, la ceea-ce-este-în-sine-și-pentru-sine, ci numai la particularități, și astfel aceste revelații demonice sunt cu mult mai neînsemnate decât acelea ale spiritului său, ale gândirii sale.“ (Hegel, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, în *Werke*, vol. 14, p. 106; *PIF*, vol. I, p. 413).

[ccxiv] Aluzie la o scenă povestită în cap. 38 din *Viețile paralele* ale lui Plutarh în care e vorba despre o încurajare a lui Iulius Cezar către cârmaciul său pe timp de furtună: „Curaj! Navighezi cu Cezar și norocul său!“

[ccxv] În elină în original: „Răsturnând orice înălțime care se ridică împotrivă [...] și făcând orice gând rob ascultării“ — citat din 2 Corinteni *10*, 5, unde e vorba de ceea ce se împotrivește conștiinței lui Dumnezeu și trebuie făcut rob ascultării de Christos.

[ccxvi] Anaxagoras, Protagoras, Diagoras din Melos.

[ccxvii] „Vreți să știți de ce fel este această înțelepciune? Este desigur o înțelepciune omenească; iar eu se întâmplă să am în fapt o astfel de înțelepciune.“ (*Apărarea lui Socrate*, 20 d).

[ccxviii] „Pe când cei de care am vorbit adineaori au, poate, o înțelepciune mai presus decât cea omenească.“ (*Apărarea lui Socrate*, 20 d).

[ccxix] În elină în original: „Cei ce iau parte la discuțiile purtate de mine cred că eu sunt înțelept ori de câte ori mi se întâmplă să înfund pe alții.“ (*Apărarea lui Socrate*, 23 a)

[ccxx] Trimitere la Ioan *3*, 17 — unde se spune contrariul despre Isus.

[ccxxi] Trimitere la Matei *5*, 26.

[ccxxii] În latină în original: „Păcatul fericit“. Expresia exactă e *felix culpa* și se referă la păcatul lui Adam. *cf.* Augustin, *De diligendo Deo*, cap. 6.

[ccxxiii] În germană în original: „Pornind de aici se lămurește și ce e cu neștiința socratică de care s-a făcut atâta abuz, în diferite chipuri, care a fost atât de des folosită de unii ca o bună apologie a propriei ignoranțe și ca apărare împotriva recunoașterii științei adevărate. Știința lui că nu știa nimic nu e, anume, cum se spu-

ne de obicei, nimicul gol pur, ci nimicul conținutului precis al lumii stabilite. Știința negativității oricărui conținut finit e înțelepciunea lui Socrate, de care mânat, el se adâncește în sine și proclamă această scrutare a interiorității sale drept țel absolut, început al științei infinite, însă doar începutul, întrucât această conștiință încă nu s-a împlinit de fel, ci e de abia negarea a tot ce e finit și stabilit.“

[ccxxiv] În germană în original: „În felul acesta, Socrate îi învață deci pe aceia cu care intra în vorbă să știe că nu știu nimic; ba, ceea ce e mai mult, el însuși spunea despre sine că nu știe nimic și că, prin urmare, nici nu-i învață pe alții. De fapt, se și poate spune că Socrate nu știa nimic, deoarece el n-a ajuns să aibă o filozofie și să elaboreze o știință. El își dădea seama de acest lucru și nici n-a fost un scop al lui să aibă o știință.“ (Hegel, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, în *Werke*, vol. 14, pp. 60–61; *PIF*, vol. I, p. 378).

[ccxxv] Fr. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evanghelischen Kirche,* (*Credința creștină conform principiilor Bisericii evanghelice*) vol. I–II, Berlin, 1835–1836, vol. 1, pp. 182–192.

[ccxxvi] În elină în original: „Cunoaște-te pe tine însuți“.

[ccxxvii] În germană în original. Cuvântul e folosit de Kierkegaard în accepția de „viață liniștită, vegetativă“.

[ccxxviii] Peter Wilhelm Forchhammer (1803–1894), filolog danez-german, profesor la Kiel. Trimiterile sunt la *Die Athener und Socrates, Die Gesetzlichen und der Revolutionär*, Berlin, 1837.

[ccxxix] În germană în original: „El îi trăgea pe tinerii atenieni de haină în orice stoa, la orice colț de stradă, în timpul fiecărei plimbări și îi întreba atât de mult, până când ei, cu sentimentul rușinat al neștiinței, dar și cu îndoială față de ceea ce consideraseră până atunci drept divin îl părăseau sau se încredințau cu totul învățăturii sale.“

[ccxxx] *Cf.* Fr. Schleiermacher, *Über den Werth des Socrates als Philosophen*, ed. cit., p. 52.

[ccxxxi] În elină în original: „cu voie — fără de voie“.

[ccxxxii] *Gorgias* 511 e.

[ccxxxiii] În elină în original: „Învățător n-am fost nimănui vreodată; dar dacă a fost cineva, tânăr sau bătrân, care a dorit să mă audă când vorbesc, ori să afle cum îmi fac datoria, eu nu l-am ținut de rău și nu l-am oprit."

[ccxxxiv] În greacă în original: „într-o clipă, într-o clipeală din ochi". Citat din 1 Corinteni *15*, 51-52 unde e vorba de repeziciunea cu care va avea loc transformarea oamenilor, când vor suna trâmbițele Judecății.

[ccxxxv] În franceză în original. Termenul danez folosit mai sus pentru maieutică e *gjordemoderkunst*.

[ccxxxvi] În elină în original: „a iubi băieți tineri în mod filozofic".

[ccxxxvii] *Banchetul* 181 c.

[ccxxxviii] *Cf. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, în *Werke*, vol. 9, pp. 234–334.

[ccxxxix] În elină în original: „lipsa îndatoririlor publice, izolarea în acțiune".

[ccxl] Principiu de bază al logicii hegeliene; *cf. Wissenschaft der Logik,* partea a doua, în *Werke*, vol. 3, p. 447.

[ccxli] În latină în original: „implacabila necesitate" (Horațiu, Ode 3, 24, 6).

[ccxlii] În elină în original: „Eu însă nu socotesc îndeobște că mi se cuvine ceva rău."

[ccxliii] Comparația cu acest fluviu izvorând în Andaluzia apare la Kierkegaard și în *Jurnalul* din iulie 1839 (Papirer, II A 497) pentru „marea paranteză" a pregătirii examenului său teologic, iar ulterior, în 1849.

[ccxliv] *Via negationis – via eminentiae* — expresii folosite de filozofia scolastică pentru a desemna două moduri de a determina atributele lui Dumnezeu. Prima cale, cea a negației, presupunea negarea finitudinii și imperfecțiunii la Dumnezeu, cealaltă cale, pozitivă, consta în a-i atribui lui Dumnezeu virtuțile omenești, însă într-un grad mai înalt.

[ccxlv] În germană în original: „Socrate nu a apărut ca o ciupercă din pământ, ci se află într-o continuitate precisă a timpului său."

[ccxlvi] Adică, Hegel, în *Geschichte der Philosophie* din *Werke*, vol. 2 , p. 42.

[ccxlvii] În germană în original: „elementul originar".

[ccxlviii] Expresia „punct de cotitură" e preluată de la Hegel, *Geschichte der Philosophie*, în *Werke*, vol. 2, p. 42 și p. 121, *PIF*, vol. I, pp. 364 și 426, care începe și încheie astfel capitolul despre Socrate.

[ccxlix] În elină în original: „Acum, bărbați ai Atenei, sunt așadar departe de a face o apărare pentru mine însumi, cum ar crede cineva. Nu; eu pentru voi vorbesc, ca nu cumva să cădeți în greșeală și să vă arătați, printr-un vot împotriva mea, nerecunoscători față de darul Zeului." (*Apărarea lui Socrate*, 30 d)

[ccl] În elină în original: „Sunt un om trimis cetății de către Zeu." (*Apărarea lui Socrate*, 31 a)

[ccli] În daneză *trold*, troll-ul nordicilor, cuvânt folosit pentru a sugera mai bine rolul său malefic.

[cclii] Aluzie la Marcu, *5*, 9: Isus întreabă un demon care stăpânește un nefericit cum îl cheamă și acesta răspunde: „Numele meu e « Legiune », fiindcă suntem mulți."

[ccliii] În germană în original: „o foaie volantă".

[ccliv] Goethe, *Faust*, vv. 1868–2050 în *Vollständige Ausgabe letzter Hand*, vol. 1–55, Stuttgart și Tübingen 1828–1833, vol. 12, 1828, pp. 95–97, ktl. 1641–1668 (ediția pe care o deținea Kierkegaard, care începuse în timpul studenției elaborarea unui studiu despre Faust).

[cclv] Navigatorul dano-norvegian Peter Wessel, înnobilat sub numele de Tordenskjold (1690–1720) a devenit celebru pentru felul în care a păcălit comandantul fortăreței suedeze Marstrand să se predea: spunând că are mii de oșteni cu care să atace și nefiind crezut, l-a îmbătat pe trimisul comandantului și a făcut să mărșăluiască sub ochii săi aceleași trupe care-l ocoleau, intrând înapoi pe aceeași uliță.

[cclvi] Aluzie la Exodul *1*, 11 și *1*, 14, unde e vorba de muncile de sclav la care egiptenii obligaseră poporul lui Israel.

[cclvii] În germană în original: „Conceptul, pe care la Anaxagoras rațiunea l-a descoperit ca fiind esența, este negativul simplu în care se scufundă orice determinație, tot ce ființează, tot ce este individual. În fața conceptului, nimic nu poate subzista; el este tocmai absolutul lipsit de predicate, pentru el absolut totul este numai moment; pentru el nu există, ca să ne exprimăm așa, nimic fixat în nituri și în cuie. Tocmai conceptul este acea trecere fluidă

a lui Heraclit, acea mișcare, acea causticitate căreia nimic nu-i poate rezista. Prin urmare, conceptul care se găsește pe sine însuși se descoperă ca fiind puterea absolută în fața căreia dispare totul; și de acum toate lucrurile, tot ceea ce a părut persistent, tot ce a fost considerat ca ferm devine fluid. Acest ce ferm — fie că este fermitate a ființei, fie fermitate a unor concepte, principii, moravuri, legi determinate — începe să se clatine și își pierde consistența. Principiile etc. aparțin ele însele conceptului, sunt afirmate ca universal; dar universalitatea este numai forma lor, conținutul pe care îl au, fiind ceva determinat se pune în mișcare. Această mișcare o găsim la așa-numiții sofiști..." (*PIF*, vol. I, pp. 334–335).

cclviii În elină în original: „Omul e măsura tuturor lucrurilor."

cclix În elină în original: „în stare de ascundere".

cclx În latină în original: „ca potență, nu în act".

cclxi În elină în original: „ca potență".

cclxii În articolul lui Schleiermacher *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*, ed. cit., e prezentat la p. 53 un rezumat al concepțiilor lui Krug și Ast. Wilhem Traugott Krug (1770–1842), profesor de filozofie la Universitatea din Königsberg, ulterior la cea din Leipzig, e pomenit cu lucrarea sa *Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornemlich unter Griechen und Römern*, Leipzig, 1815. Ast e prezentat cu *Grundriß einer Geschichte der Philosophie*, Landshut, 1807.

cclxiii *Geschichte der Philosophie* vol. 2 în *Werke,* vol. 14, p. 126, *PIF,* p. 429.

cclxiv *Geschichte der Philosophie* vol. 2 în *Werke,* vol. 14, p. 127, *PIF,* p. 429.

cclxv Aluzie la școala hegeliană. Autorii pomeniți în continuare de Kierkegaard sunt enumerați de către Heinsius, *op. cit.*, pp. 11–16

cclxvi Johann Jakob Brucker (1696–1770), unul din primii istorici germani ai filozofiei. A analizat gândirea lui Socrate în opera sa *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, 5 vol., Leipzig, 1742–1844.

cclxvii Thomas Christian Tychsen (1754–1834), teolog german, profesor la Göttingen, a scris despre Socrate în *Über den Proceß des Sokrates*, Göttingen, 1786.

[cclxviii] Replica îi aparține de fapt lui Publius Claudius Pulcher (fiul lui Appius Claudius), consul și conducător al flotei romane, scena petrecându-se înaintea bătăilei de la Drepana (249 î. Cr.), unde romanii au fost învinși de cartaginezi.

[cclxix] În germană în original: „Elementul literar și cel critic adus de domnul Schleiermacher, distingerea critică dacă unele sau altele din dialogurile secundare sunt sau nu sunt autentice (căci în ce privește autenticitatea dialogurilor celor mari nu poate fi, desigur, nici o îndoială dacă ținem seama de mărturiile anticilor), este un lucru cu totul superfluu pentru filozofie, această deosebire aparținând hipercriticii timpului nostru." Citat din *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, în *Werke,* vol. 14, p. 179; *PIF*, vol. I, pp. 469–470.

[cclxx] În germană în original: „Ce aparține din ceea ce este expus în dialoguri lui Socrate sau lui Platon nu cere o cercetare mai de aproape. Este sigur că din dialogurile lui Platon suntem în stare să cunoaștem perfect sistemul lui." (*PIF*, vol. I, p. 473). „Întâlnim adesea la Platon această dialectică, parte în dialogurile de fapt mai mult socratice, morale, parte și în numeroasele dialoguri care se referă la reprezentarea pe care și-o fac sofiștii despre știință." (*PIF*, vol. I, pp. 503–504). „Dialectica în această determinație mai înaltă este cea propriu-zis platonică." (*PIF*, vol. I, p. 506). „Altfel, multe dialoguri conțin numai dialectică negativă. — Așa se înfățișează convorbirea socratică." (*PIF*, vol. I, p. 509).

[cclxxi] În germană în original: „Subiectul devine determinant, hotărâtor. Subiectul decide acum dacă spiritul bun sau spiritul rău e acela care hotărăște. Momentul hotărârii din sine însuși și-a făcut apariția cu Socrate. Până la el hotărârea era la greci decizie inconștientă. La Socrate, acest spirit care decide este transpus în conștiința subiectivă a omului, și problema este acum să știm cum apare această subiectivitate la Socrate însuși. Întrucât factor hotărâtor devine persoana, individul, suntem readuși în felul acesta la Socrate ca persoană, ca subiect, și ceea ce urmează este desfășurarea condițiilor personale ale lui." (*PIF*, vol. I, pp. 403–404).

[cclxxii] În germană în original: „Conștiința morală e reprezentarea unei individualități generale, a spiritului având certitudinea de sine însuși, spirit care e în același timp adevăr general. Demonul

lui Socrate este cealaltă latură, opusă generalității sale, cu totul necesară; după cum a devenit conștient de această generalitate, tot astfel el a devenit conștient de cealaltă latură, de individualitatea spiritului. *Conștiința* sa *pură* se afla deasupra *ambelor laturi.* Care este defectul pe această din urmă latură vom preciza îndată: anume defectul generalului este suplinit el însuși în chip defectuos, într-un mod singular; nu avem aici în locul negativului restaurare a ceea ce a fost stricat." (*PIF*, pp. 404–405).

[cclxxiii] Prelegerile lui Hegel de istoria filozofiei au fost publicate postum, pe baza notițelor de la curs ale studenților săi.

[cclxxiv] În germană în original: „Pentru Socrate, esența este eul universal, *binele*, conștiința odihnind în sine însăși; binele ca atare, liber de realitatea a ceea ce este, liber față de relația conștiinței cu o realitate care este — vreau să spun a conștiinței individuale, sensibile (sentimente și înclinații) — sau, în sfârșit, liber de gândul care speculează teoretic asupra naturii, gând care, deși este gând, posedă totuși încă forma ființei; într-însul eu nu sunt cu certitudinea de mine." (Hegel, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, în *Werke* vol. 14, p. 43; *PIF*, vol. I, p. 364).

[cclxxv] În germană în original: „Exagerarea ce i s-ar putea reproșa lui Aristofan constă în faptul că el a împins această dialectică până la cele mai amare consecințe ale ei. Cu toate acestea, nu se poate spune că cu această reprezentare i s-ar fi făcut nedreptate lui Socrate. Aristofan nu e *deloc nedrept*, ba chiar trebuie să admirăm profunzimea cu care a recunoscut latura negativă a dialecticii lui Socrate (evident, de a o fi recunoscut în felul său) și faptul de a o fi înfățișat în culori atât de ferme. [...] Universalitatea lui Socrate are latura negativă a suprimării adevărului (a legilor), așa cum se regăsește acesta în conștiința naturală [...]. Conștiința aceasta devine astfel libertate pură peste conținutul determinat care trecea în ochii ei drept conținut în sine." (Hegel, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, în *Werke* vol. 14, p. 89; *PIF*, vol. I, p. 400).

[cclxxvi] În germană în original: „o acțiune individuală", *PIF*, vol. I, p. 372.

[cclxxvii] În germană în original: „dar nu în stilul predicilor, admonestării, al doctelor prelegeri, sumbrei moralizări etc." (He-

gel, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, în *Werke* vol. 14, p. 58; *Cf. PIF*, vol. I, p. 376.)

[cclxxviii] În original, *Moralitet* și *Sædelighed*, echivalentul danez al termenilor germani *Moralität* și *Sittlichkeit*. În *Prelegerile de istoria filozofiei*, Hegel afirmă că Socrate a pus *Moralität*, moralitatea subiectivă, însoțită de reflecție, a conștiinței individuale, în locul *Sittlichkeit*, al eticii (virtuții) spontane, pe jumătate inconștiente, a elinilor, care consta în respectarea moravurilor (legilor) încetățenite, fără a reflecta asupra binelui (*Cf. Geschichte der Philosophie*, *Jub. Ausg*. vol. 18, pp. 46–47; *PIF*, vol. I, pp. 366–368). În *Prelegerile de filozofia dreptului*, Hegel vorbește și de o altă treaptă a eticii . Opera e împărțită în trei părți care corespund celor trei sfere ale „spiritului obiectiv“: „dreptul abstract“, „moralitatea“ și „etica“. În introducere, § 33, ele sunt definite ca trepte de evoluție a ideii voinței în sine și pentru sine. Sfera dreptului abstract (formal) presupune voința nemijlocită; sfera moralității presupune reflectarea în sine a voinței, dreptul subiectiv în raport cu dreptul lumii și cu dreptul ideii în sine; în fine, etica reprezintă unitatea și adevărul celor două momente anterioare, ideea gândită a binelului, realizată în voința care se reflectă în sine și lumea exterioară. (*Cf. Philosophie des Rechts*, în *Werke*, vol. 8, p. 68; *PFD*, pp. 55–56).

[cclxxix] În *Prelegerile de filozofia dreptului*, partea a doua, § 140, Hegel descrie formele morale ale răului, înțelese ca grade din ce în ce mai mari de subiectivitate. După ipocrizie urmează probabilismul (care se mulțumește cu aparența, considerând certitudinea imposibil de obținut), apoi iezuitismul (ca principiu conform căruia scopul scuză mijloacele), apoi convingerea rea (pe care Kierkegaard o numește „apelul la conștiință“), în fine, ironia, ca formă supremă a subiectivității. (*Cf. Philosophie des Rechts*, în *Werke*, vol. 8, pp. 188–207; *PFD*, pp. 145–147).

[cclxxx] În germană în original: „Conștiința, ca subiectivitate formală, este strict aceasta: de-a fi pe punctul de a se schimba în rău.“ (*Cf. PFD*, p. 143).

[cclxxxi] În germană și elină în original: „Socrate a vorbit mai bine despre virtute decât Pitagora, dar nu cu totul just, deoarece el a făcut din virtuți știință (*episthemas*). Dar acest lucru este imposibil,

fiindcă orice cunoaștere se sprijină pe un temei (*lógos*), însă temeiul e doar în gândire; în consecință, el situează toate virtuțile în cunoașterea temeiurilor. De aceea el ajunge să suprime latura alogică — afectivă — a sufletului, anume să suprime înclinația (*páthos*) și datina (*ethos*).“ *Cf. Geschichte der Philosophie, Jub. Ausg*. vol. 18, p. 77; *PIF*, vol. I, p. 391. Trimiterea lui Hegel e la Aristotel, *Magna Moralia*, cartea I, 1182 a.

[cclxxxii] În germană în original: „Ceea ce socotește Aristotel o lipsă în determinarea virtuții făcută de Socrate este latura realității subiective, în limbajul de azi *inima*.“ (*Geschichte der Philosophie,* vol. 2, în *Werke* vol. 14, p. 77; *PIF*, vol. I, p. 391).

[cclxxxiii] În germană în original: „Socrate a făcut, pe de o parte, analize cu totul juste; pe de altă parte însă, el a mers pe căi greșite. Este adevărat că virtutea e știință, dar, că ea nu există fără cunoaștere (știință) [...] el a făcut din virtute logos; noi însă spunem: ea este împreună cu logosul.“ *Cf. Geschichte der Philosophie,* vol. 2, în *Werke,* vol. 14, pp. 78–79; *PIF*, vol. I, p. 392. Trimiterea lui Hegel e la *Etica nicomahică* a lui Aristotel, cartea a VI-a, 1144 b.

[cclxxxiv] În germană în original: „Aceasta este, expusă pe scurt, maniera (și filozofia) lui Socrate.“ *Cf. Geschichte der Philosophie,* vol. 2, în *Werke* vol. 14, p. 70; *PIF*, vol. I, p. 385.

[cclxxxv] În germană în original: „S-ar părea că încă n-am spus mult despre filozofia lui Socrate, mărginindu-ne numai la arătarea principiului. Însă acesta este lucrul principal, anume că la Socrate, pentru prima dată, conștiința a ajuns la acest ce abstract. *Binele* este universalul [...]. E un principiu în sine concret, dar care încă nu este înfățișat în determinația lui concretă. În această ținută abstractă rezidă neajunsul principiului socratic. Ceva afirmativ *nu* poate fi spus despre el, deoarece el nu are dezvoltare mai departe.“ *Cf. Geschichte der Philosophie,* vol. 2, în *Werke* vol. 14, pp. 70–71; *PIF*, vol. I, p. 386.

[cclxxxvi] În germană în original: „...este puterea conceptului care suprimă această nemijlocită ființă și valabilitate a lor, caracterul sacru al ființei-lor-în-sine-și-pentru-sine.“ *Cf. Geschichte der Philosophie,* vol. 2, în *Werke* vol. 14, p. 79; *PIF*, vol. I, p. 392.

[cclxxxvii] În germană în original: „le arăta [tinerilor] binele și adevărul în ceea ce e determinat, la care revenea, deoarece el nu voia să se oprească la ceea ce e numai abstract.“ *Cf. Geschichte der Philosophie,* vol. 2, în *Werke* vol. 14, p. 81; *PIF*, vol. I, p. 394.

[cclxxxviii] În germană în original: „Vedem aici latura negativă, cum Socrate face să se clatine ceea ce până acum era ferm pentru reprezentare. « Să nu minți », « să nu înșeli », « să nu jefuiești » sunt lucruri considerate de reprezentarea naturală drept juste; ele sunt pentru ea ceea ce e ferm; dar compararea acestui conținut, considerat de ea ca ferm, cu altul care trece în ochii ei ca tot atât de ferm și de adevărat, arată că ele se contrazic între ele — iar ceea ce era ferm se clatină, nu mai este considerat ferm. Elementul pozitiv pe care Socrate îl pune în locul a ceea ce trecea drept ferm este, pe de o parte, iarăși cerința de a asculta de legi. Vedem că este vorba de ceva cu totul general, nedeterminat, și « a asculta de legi » este un enunț pe care-l înțelege oricine îl aude; el exprimă tocmai legile așa cum le cunoaște reprezentarea generală: « a nu minți », « a nu înșela »; însă caracteristica legilor acestora constă tocmai în faptul că ele stabilesc în general că este nedrept să minți, să înșeli, să jefuiești, determinări care nu pot rezista conceptului.“ P. 85: „Vedem așadar aici generalul astfel determinat, realizat: numirea generală a legilor; dar întrucât acestea sunt momente pieritoare, avem generalul nedefinit și *lipsa* lui de determinare *nu este încă întregită*.“ *Cf. Geschichte der Philosophie,* vol. 2, în *Werke,* vol. 14, pp. 83 și 85; *PIF,* pp. 396 și 397.

[cclxxxix] În germană în original: „modul în care i-a apărut lui Socrate însuși virtutea realizatoare a universalului.“ (*PIF*, vol. I, p. 400).

[ccxc] În original *at udklarere* — a măsura o corabie, în vamă, pentru a calcula câtă încărcătură are.

PARTEA a II-a

DESPRE CONCEPTUL DE IRONIE

[i] Friedrich Schlegel (1772–1829), unul din fondatorii mișcării romantice germane, autor, între altele, al romanului *Lucinde*

(1799), analizat de Kierkegaard în teza sa, inventator al conceptului de „ironie romantică" și al teoriei romantice a fragmentului.

[ii] Ludwig Tieck (1773–1853), scriitor romantic german, ale cărui piese, de factură ironică, sunt caracterizate prin spargerea iluziei teatrale. Printre cele mai cunoscute piese ale sale se numără *Ritter Blaubart* (*Barbă-albastră*, 1797) *Der gestiefelte Kater* (*Motanul încălțat*, 1797), *Die verkehrte Welt* (*Lumea pe dos*, 1798), *Prinz Zerbino oder Die Reise nach dem guten Geschmack* (*Prințul Zerbino sau Călătoria după bunul gust*, 1838).

[iii] Karl Wilhelm Ferdinand Solger (1780–1819), filozof și estetician german, profesor la Universitatea din Berlin. Principala sa operă antumă e *Erwin, vier Gespräche über das Schöne und die Kunst* (*Erwin. Patru convorbiri despre frumos și artă*, 1815). Postumele sale au fost publicate de către L. Tieck și Fr.v. Raumer, sub titlul *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel* (*Scrieri postume și corespondența lui Solger*, 1826). O altă lucrare a sa fundamentală, apărută postum, este *Vorlesungen über die Ästhetik* (*Prelegeri despre estetică,* 1829).

[iv] Referiri critice ale lui Hegel în legătură cu ironia, și mai ales cu ironia romantică, așa cum apare la Fr. Schlegel, L. Tieck și K.W.F. Solger pot fi întâlnite în repetate rânduri pe parcursul operei sale. În *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 140, din *Werke*, vol. 8, pp. 200–207; *PFD*, pp. 145–157, ironia romantică e numită întruchiparea supremului rău moral. În introducerea la *Vorlesungen über die Aesthetik* (*Werke,* vol. 10, I, pp. 84–90; *PE*, vol. I, pp. 69–75) apare o caracterizare a ironiei romantice; ulterior e dezvoltat principiul acesteia (*Werke,* loc. cit., pp. 205–206; *PE*, pp. 165–207). În *Geschichte der Philosophie*, vol. 2 *(Werke*, vol. 14, pp. 59–64; *PIF*, vol. II, pp. 376-381) e descrisă ironia lui Socrate, fiind comparată și cu noua ironie, iar punctul de vedere al lui Fr. Schlegel e descris în capitolul „Principalele forme având legătură cu filozofia lui Fichte". Ironia e tratată pe larg și în recenzia *Ueber Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel (Despre scrierile postume și corespondența lui Solger)*, din *Werke*, vol. 16, pp. 436–506. Scurte referiri la ironie mai pot fi aflate în *Phänomenologie des Geistes* (*Werke,* vol. 2, pp. 558–559; *Fenomenologia Spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura IRI,

București, 1995, pp. 363–389), *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (*Werke*, vol. 7, II, p. 452, § 571; *Enciclopedia științelor filozofice. Partea a treia: Filosofia spiritului,* traducere de Constantin Floru, Humanitas, București, 1996, p. 350), și *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (*Prelegeri de filozofia religiei* din *Werke*, vol. 16, pp. 388–390).

[v] În germană în original: *Prelegeri despre arta dramatică și literatură*. Prelegeri ținute de filologul, criticul literar, poetul și traducătorul german August Wilhelm von Schlegel (1767–1845) între anii 1801–1804 la Universitatea din Jena, și incluse ulterior în volumul său *Über dramatische Kunst und Literatur* (*Despre arta dramatică și literatură*), unde ironia e tratată în legătură cu Shakespeare. Solger acordă multă importanță pasajului respectiv în recenzia sa.

[vi] În latină în original: „vorbește așa încât să te pot vedea".

[vii] Brunhilda și Sigurd în legendele nordice, sau Siegfried în germanul *Cântec al Nibelungilor*. Brunhilda jurase să nu se mărite decât cu viteazul ce o va învinge în luptă. *Cf. „Nordiske Kæmpe-historier, efter islandske Haandskrifter" fordanskede ved Carl Christian Rafn*, vol. 1–3, Copenhaga, 1821–1826.

[viii] Jean Paul, pseudonimul lui Johann Paul Friedrich Richter (1726–1825), prozator și estetician german. Kierkegaard se referă la *Vorschule der Ästhetik, nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit (*1804), vol. I, § 33, unde Tieck pomenește toanele, ironia și umorul în sensul descris de Kierkegaard, iar ironia e discutată pe larg în § 34–35.

[ix] Franz von Baader (1765–1841), filozof catolic german. Kierkegaard face, probabil, aluzie la tezele stabilite și dezvoltate în *Revision der Philosopheme der Hegelschen Schule bezüglich auf das Christenthum. Nebst zehn Thesen aus einer religiösen Philosophie* (*Revizuire a filozofemelor școlii hegeliene despre creștinism. Cu zece teze ale unei filozofii religioase,* 1839).

[x] Ioan *16*, 33. Isus spune: „Eu am biruit lumea."

[xi] Efeseni *2*, 19. Pavel spune despre creștinii din Efes: „voi nu mai sunteți străini și nici venetici".

[xii] Aluzie la învățăturile comunitare ale teologului danez N.F.S. Grundtvig (1783–1872), la modă în acea perioadă, iar într-un sens

mai larg, la tendința de a forma școli și grupări, atât în domeniul filozofiei, cât și în cel politic.

[xiii] Aluzie la *Sofistul* 263 e.

[xiv] În latină în original: „odată emis, zboară irevocabil cuvântul“, Horațiu, Epistole, 1, 18, 71.

[xv] E vorba de figurile sonore descoperite de Chladni, la care Kierkegaard se referă și în *Partea întâi.*

[xvi] În original e folosit cuvântul *Arv*, numele unui personaj prostănac și naiv care apare în piesele clasicului dramaturg danez Ludvig Holberg.

[xvii] Aluzie la 1 Corinteni *1*, 27, unde se spune că Dumnezeu l-a ales pe cel nevolnic și slab pentru a-i rușina pe înțelepți și puternici.

[xviii] Sinucigașii nu aveau dreptul la dric.

[xix] În latină în original: „în felul lui…“, „în genul“.

[xx] Personaj pedant din comedia lui Ludvig Holberg *Den Stundesløse* (*Agitatul*, 1731), care vine să ceară de nevastă fiica unui burghez „fiindcă așa a vorbit cutare cu tata…“

[xxi] În original, Kirsten Giftekniv, numele unei pețitoare din piesa lui Holberg *Den forvandlede Brugdom* (*Mirele transformat*, 1753).

[xxii] În original, *Husets klæder,* „hainele Casei“, costumul care se purta în casa de corecție din Christianshavn.

[xxiii] Aluzie la 1 Tesaloniceni *5*, 2 și 2 Petru *3*, 10 în care se spune că ziua Domnului vine ca un hoț noaptea.

[xxiv] Tradiții bisericești medievale, procesiuni și spectacole în care rolul central revenea unui măgar, sau, în cazul Sărbătorii nebunilor (rămășiță a Saturnaliilor) unor „nebuni“ care parodiau activitățile bisericești. În al treilea caz se face referire la citirea unor snoave și întâmplări hazlii din amvon în săptămâna Paștilor.

[xxv] Lukianos din Samosata (120–80 î. Cr.), cunoscut pentru dialogurile satirice la adresa politicienilor și filozofilor timpului său; poreclit „Cel care ia în derâdere“, pentru că, nu în ultimul rând, mitologia grecească îi prilejuia glume și ironii.

[xxvi] Charles-Maurice de Talleyrand (1754–1838), episcop și om de stat francez care ar fi spus aceste cuvinte (*la parole a été don-*

née à l'homme pour déguiser sa pensée) în 1807 trimisului spaniol în Franța.

[xxvii] „Lumea vrea să fie înșelată, s-o înșelăm deci". Vorba ar fi aparținut lui Caius Petronius Arbiter, curtean al împăratului Nero, dar a fost folosită de mulți autori, între care, povestește dramaturgul și istoricul Ludvig Holberg, de cardinalul G.P. Caraffa — devenit ulterior Papa Paul al IV-lea — care ar fi murmurat, în timp ce binecuvânta mulțimea, *mundus vult decipi, decipiatur ergo* (*Cf. Adskillige store Heltes og berømmelige Mænds, især orientalske og indianske, sammenlignede Historier og Bedrifter,* vol. 1 din *Ludvig Holbergs udvalgte Skrifter,* edit. de K.L. Rahbek, vol. 1–16, Copenhaga, 1804–1809, vol. 9, 1806, p. 86).

[xxviii] În latină în original: „în sens mai înalt", eminent.

[xxix] În latină în original: „sub aspect ironic", în mod ironic.

[xxx] Șmecherie (lb. daneză).

[xxxi] Înșelător (lb. daneză).

[xxxii] În latină în original: „impulsul formator".

[xxxiii] În original e folosit cuvântul *at spøge,* care înseamnă deopotrivă „a bântui" și „a lua peste picior".

[xxxiv] Faptele apostolilor 5, 9. În textul original, Kierkegaard nu folosește ghilimele, întrucât citează prescurtat.

[xxxv] Aluzie la Ioan 2, 17.

[xxxvi] Probabil trimitere la Platon, *Phaidros*.

[xxxvii] Aluzie la Matei 24, 2, distrugerea templului din Ierusalim.

[xxxviii] Gânditorii italieni Girolamo Cardano (1501–1576), Tommaso Campanella (1568–1639), Giordano Bruno (1548–1600), sunt analizați de Hegel în același capitol din *Istoria filosofiei*, fapt pe care Kierkegaard îl avea probabil în vedere, dat fiind subtextul hegelian al acestui capitol.

[xxxix] Erasmus din Rotterdam, 1467 sau 1469–1536, filolog și filozof olandez, a pregătit Reforma prin criticile sale, rămânând însă catolic. Prin scrierea sa *Encomium moriae* (1502) satirizează moravurile vremii prin aparentă laudă (ironie).

[xl] În germană în original. „Orice dialectică permite să apară ca valabil ceea ce, zice-se, trebuie să fie valabil, îl acceptă ca și când ar fi valabil și lasă distrugerea interioară însăși să se dezvolte într-însul; ironia universală a lumii." (*PIF*, vol. II, p. 379).

[xli] *Cf.* 2, Moise *20*, 3–17; 5, Moise *5*, 7–21; 2, Moise *20*, 6; 5, Moise *5*, 10-16; 5, Moise *28*, 1–14 ș.a. Dar expresia „vei fi mântuit“ e probabil din Ioan *13*, 17.

[xlii] Luca *7*, 19.

[xliii] Matei *16*, 25.

[xliv] Expresia în daneză *fornemme Folk* trimite la hegelianul *vornehme Leute* (oameni distinși) din *Introducerea la Prelegerile de estetică (Vorlesungen über die Ästhetik,* în *Werke*, vol. 10, 1, p. 90; *PE*, vol. I, p. 74).

[xlv] În daneză, *Opfattelsen af Begrebet*, „concepția conceptului“.

[xlvi] În germană în original: „Friedrich von Schlegel e cel care a avut mai întâi acest gând, iar Ast l-a repetat“ (*PIF*, vol. II, p. 379).

[xlvii] În germană în original: „Aceasta este latura celebrei *ironii socratice*. Ea are la el forma subiectivă a dialecticii, e un mod de comportare față de oameni. Dialectica este temei al obiectului, ironia este un mod particular de comportare de la persoană la persoană.“ (*PIF*, vol. II, p. 377).

[xlviii] În germană în original: „Când vrea să dea de gol maniera sofiștilor“ (*PIF*, vol. II, p. 377).

[xlix] În germană în original: „Când spun că eu știu ce este rațiunea, ce este credința, acestea nu sunt decât reprezentări cu totul abstracte. Ca ele să devină concrete e necesar să fie explicate, să se pornească de la presupoziția că nu se știe, propriu-zis, ce sunt ele. Această explicare a unor astfel de reprezentări o provoacă Socrate; și acesta este adevăratul conținut al ironiei socratice.“ (*PIF*, vol. II, p. 379).

[l] Din *Prelegerile de istoria filozofiei*, ed. cit. (*PIF*, vol. II, p. 380).

[li] În germană în original: „Mai degrabă o manieră a conversației, veselie sociabilă, în loc să se înțeleagă prin aceasta acea negație pură, acel comportament negativ.“

[lii] În germană în original: „Spre a nega vitalitatea rațiunii și adevărului și spre a le degrada pe acestea ca aparență în subiect și ca iluzie pentru alții.“ *Cf.* Hegel, *Ueber Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel (Despre scrierile postume și corespondența lui Solger)*, din *Werke*, vol. 16, p. 488.

[liii] Tithonos, soțul celei numite în mitologia greacă Eos, primise darul nemuririi, dar nu și pe cel al tinereții; s-a scofâlcit până ce din el a rămas numai glasul, și a fost transformat în greiere.

[liv] În germană în original: „lucrul în sine".

[lv] Aluzie la adepții teologului benedictin Padaschasius Radbertus (785–860), care în cartea sa *Liber de corpore et sanguine Domini* (831) vorbește despre transformarea pâinii și vinului prin euharistie în trupul și sângele lui Christos, forma și gustul pâinii și vinului neschimbându-se, pentru ca astfel credința să fie pusă la încercare.

[lvi] Acosmism — negare a lumii, doctrină care consideră că lumea nu este. În acest caz, reducerea realității lumii la eul absolut.

[lvii] Docetism — doctrină influențată de gnosticism, conform căreia Christos nu are un corp uman real, ci un corp aparent, întrucât materia e răul.

[lviii] În germană în original: „doctrina științei".

[lix] În latină în original: „năzuință formativă".

[lx] *Cf.* Coloseni *2*, 3 și *3*, 3 și Romani *6*, 3–11 (cufundarea în valuri, aluzie la botez).

[lxi] Johann Tauler, *cca* 1300–1361, mistic german. Citatul e dintr-un cântec religios al său, *Von der Seligheit des Seyns im Gott*. (*Despre fericirea ființei întru Domnul*). Citatul este redat de Kierkegaard aproximativ. „Dar tocmai această pierdere, această dispariție / este găsirea autentică și dreaptă."

[lxii] În elină în original: „convingere deplină".

[lxiii] Aluzie la Matei *16*, 19, Matei *18*, 18, Ioan *20*, 23.

[lxiv] În daneză în original, *gave* și *opgave*, „dar" și „datorie": joc de cuvinte care subliniază interdependența celor două relații.

[lxv] În latină în original, „forța inerției".

[lxvi] În germană în original: *Poezie și adevăr*, subtitlul autobiografiei lui Goethe, 1833.

[lxvii] *Nathan der Weise*, piesă de G.E. Lessing, din care rezultă că adevărul religiilor se bazează pe forța morală pe care o dau susținătorii lor și că numai Dumnezeu poate să judece care religie e mai apropiată de voia sa.

[lxviii] E vorba de recenzia *Despre scrierile postume și corespondența lui Solger.*

[lxix] Psalmi *104*, 26.

[lxx] În germană în original: „pentru sine“.

[lxxi] În germană în original: „în sine“.

[lxxii] În germană în original, „bun-de-nimic“, „pierde-vară“. Aluzie la povestirea lui Joseph von Eichendorff (1788–1857) *Aus dem Leben eines Taugenichts* (*Din amintirile unui pierde-vară*, 1826).

[lxxiii] Aluzie la I, Corinteni *3*, 18.

[lxxiv] În latină în original: „destine“.

[lxxv] Aluzie la dialogul *Visul sau Cocoșul* de Lukianos din Samosata.

[lxxvi] Aluzie la Psalmi *115*, 3.

[lxxvii] În germană în original: „nobil, cerșetor“. Numărătoare de copii care evocă diferite meserii (doctor, pastor, cizmar, croitor, primar, maior etc.); se făcea pe nasturi; cuvântul la care se oprea numărătoarea reprezenta o profeție pentru viitoarea profesie a copilului.

[lxxviii] În latină în original: denumire dată scaunului în care ședeau înalții demnitari romani.

[lxxix] V. Solger, *op. cit.*, p. 515.

[lxxx] Ideea încarnărilor întâmplătoare e probabil preluată din *Prelegerile de istoria filozofiei* ale lui Hegel. (vv. *Geschichte der Philosophie* în *Werke*, 13, p. 146; *PIF*, vol. II, p. 117).

[lxxxi] Misticul german Jakob Böhme (1575–1624) a influențat puternic romantismul.

[lxxxii] La 10 decembrie 1835, scrierile de factură revoluționară ale autorilor din mișcarea intitulată „tânăra Germanie“ (*das junge Deutschland*), între care Heinrich Heine, Heinrich Laube, Ludwig Börne, Ludolf Wienbarg, Theodor Mundt și Karl Gutzkow, au fost interzise prin decret guvernamental în toate țările germane, iar Karl Gutzkow a fost condamnat la închisoare. Prin „tânăra Franță“, Kierkegaard înțelege probabil Franța de după revoluția din iulie 1830, în special scrierile lui George Sand, Alfred de Musset și ale lui Hugues-Félicité-Robert Lammais, acesta din urmă fiind și condamnat la închisoare.

[lxxxiii] În mitologia nordică, Asa-Loki era o zeitate ambiguă, un amestec de bine și rău, ba ajutându-i pe zei, ba dăunându-le. Kierkegaard face, probabil, aluzie la modul romantic-demonic în

care apare Asa-Loki în *Baldur cel bun (Baldur hin Gode)* de Adam Oehlenschläger.

[lxxxiv] În germană în original: „reabilitarea carnalității“, expresie preluată probabil din *Școala romantică* de Heine, unde era considerată o tendință a timpului. Totodată aluzie la emanciparea carnalului, despre care vorbea tânăra Germanie. Romanul lui Friedrich Schlegel stârnise scandaluri în epocă datorită faptului că idealiza iubirea liberă, fiind acuzat de imoralitate.

[lxxxv] Hegel menționează romanul *Lucinde* în *Prelegerile de filozofia dreptului*, unde îl critică din punctul de vedere al căsătoriei, în *Prelegerile de estetică*, unde romanul e numit o încercare de a transforma desfrânarea în sfințenie, și în recenzia *Despre scrierile postume și corespondența lui Solger.* (v. *Philosophie des Rechts*, în *Werke,* vol. 8, p. 229; § 164, *PFD*, p. 174, *Vorlesungen über die Ästhetik*, în *Werke,* vol. 10, 2, p. 108; *Über Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, în *Werke,* vol. 16, p. 446).

[lxxxvi] În germană în original: „A avea intenții, a acționa în funcție de intenții, a întrețese artificial intențiile cu alte intenții spre a obține o nouă intenție; acest rău obicei e atât de adânc înrădăcinat în natura smintită a omului asemănător divinității, încât, dacă vrea să se miște liber și cu totul lipsit de intenții pe fluviul interior al imaginilor și sentimentelor etern curgătoare, e obligat să-și propună acest lucru în mod serios și să facă din asta o intenție. [...] Ce-i drept, modul în care se iubesc oamenii e cu totul altceva. Bărbatul iubește în femeie doar specia, femeia în bărbat doar gradul calităților sale naturale și poziția sa în societate și amândoi iubesc în copii doar înfăptuirea și proprietatea lor. [...] O, e adevărat, dragă prietenă, omul e de la natură o bestie gravă!“

[lxxxvii] În latină în original: „nu pelerinaje sacre, ci profane“.

[lxxxviii] În germană în original: „Toate definițiile etice sunt doar joc, iar pentru îndrăgostit e un fapt arbitrar dacă mariajul e monogamie, dacă e *en quatre* etc.“ — Johann Eduard Erdmann: *Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie* (*Prelegeri despre credință și știință ca introducere la dogmatică și filozofia religiilor*). Pasajul provine din prelegerea a X-a, *Der Nihilismus und die religiöse Ironie* (*Nihilismul și ironia religioasă*).

[lxxxix] Aluzie la capitolul *Charakteristik der kleinen Wilhelmine* (*Caracterizarea micuței Wilhelmine*), unde romanul e comparat cu o fetiță de trei ani care stă cu picioarele în sus și dă din ele (gest indecent, dar al unei persoane pure, așa cum și romanul pur poate să fie indecent).

[xc] Julius e personajul principal din *Lucinde*, roman compus din scrisorile acestuia către iubita sa.

[xci] În germană în original: „Ceea ce Diderot numește simțirea carnală", „un talent rar".

[xcii] În germană în original: „Căruia hazul însuși i-a zis cu un glas coborând din cerurile deschise: ești fiul meu preaiubit, care îmi e pe plac", „hirotonisește-te singur și vestește că doar natura e vrednică de respect și doar sănătatea e vrednică de iubire". Aluzie la Matei *17*, 5.

[xciii] În germană în original: „Persoana cea mai plină de spirit a vremii sau a epocii ei".

[xciv] În greacă în original: „Am găsit! Am găsit!"

[xcv] În germană în original: „Pentru iubirea mea și pentru evoluția ei în sine, nimic nu mi se pare mai indicat decât să distrug de la bun început ceea ce numim ordine, s-o îndepărtez de scriere și să-mi însușesc limpede dreptul la o încântătoare dezordine, susținând-o prin faptă."

[xcvi] În germană în original: „Anii de ucenicie ai bărbăției", subcapitol din romanul *Lucinde*.

[xcvii] În germană în original: „Să joace stos cu aparența celei mai puternice pasiuni, fiind totuși distrat și absent; să riște totul într-un moment de înfierbântare și îndată ce a pierdut, să se întoarcă nepăsător cu spatele: acesta era doar unul din relele obiceiuri în care Julius și-a rispit nestăpânita tinerețe."

[xcviii] În latină în original: „viața anterioară".

[xcix] În germană în original: „Lisette trebuie să piară, să piară chiar acum, astfel vrea neînduplecatul destin."

[c] În germană în original: „Prima consecință a pieirii Lisettei a fost faptul că-i adora amintirea cu un fanatic respect".

[ci] În germană în original: „Această excepție de la ceea ce Julius considera a fi obișnuit pentru genul feminin [...] era unică, iar me-

diul în care o găsise, prea impur ca să fi putut ajunge prin intermediul ei la o înțelegere adevărată."

[cii] În germană în original: „cel mai amar capriciu al destinului, un spirit plăcut și o formă de bun-plac exuberant".

[ciii] În germană în original: „Astfel religia iubirii întrețese iubirea noastră tot mai strâns și mai puternic, la fel cum copilul dublează bucuria tandrilor părinți ca un ecou."

[civ] În germană în original: „El (Hegel) se simțea în largul său în privința distracției și veseliei, dar n-a putut pătrunde până la capăt cea mai mare profunzime a umorului, iar forma cea mai nouă a ironiei contrasta atât de puternic față de direcția lui, încât aproape că îi lipsea organul prin care să recunoască sau să aprecieze ceea ce era autentic în ea."

[cv] Aluzie la păstrarea tradițiilor ale spiritualității chineze în forme fixe.

[cvi] S*tor Bededag*, a patra vinere după Paști, sărbătoare religioasă specifică lutheranismului danez.

[cvii] V. Heinrich Heine, *Die romantische Schule* (*Școala romantică*), Hamburg, 1836, pp. 42–44.

[cviii] Străduță îngustă și murdară din Copenhaga, loc pentru prostituate.

[cix] Aluzie la principiul fântânilor arteziene, conform căruia, cu cât se sapă mai adânc fântâna, cu atât mai mare devine presiunea naturală și cu atât mai sus va sări apa.

[cx] În germană în original: neliniștitoare, sinistră.

[cxi] În original, *Ulen, Dulen, Dorf*, vers-numărătoare folosit de copiii danezi.

[cxii] În germană în original: „Așa cum apare în mod obișnuit, ironia trebuie considerată mai degrabă o stafie celebră, cu pretenții aristocratice; în ce-l privește însă pe Solger, ea poate fi tratată ca un principiu." (*Über Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, în *Werke,* vol. 16, p. 448).

[cxiii] În germană în original: „Solger nu s-a mulțumit precum ceilalți cu o cultură filozofică superficială, ci nevoile lui sufletești cele mai intime și autentic speculative l-au împins să coboare în adâncul ideii filozofice." (Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik,* vol. I, în *Werke*, vol. 10, 1, p. 89; *PE*, vol. I, p. 74.)

[cxiv] În germană în original: „cu o claritate filozofică dificil de înțeles“.

[cxv] Aluzie la poezia *Abelone* de Johan Herman Wessel, autor danez din secolul al XVIII-lea, în care există câteva versuri pe tema greșitei plasări a unui hemistih (autoironie romantică).

[cxvi] În germană în original: „nimicnicia“.

[cxvii] În germană în original: „E sigur că știința sa (a filozofului) se deosebește de toate celelalte prin faptul că e atotcuprinzătoare. Oricare alta are o premisă, un dat, fie o anumită formă a cunoașterii, precum matematica, fie o anumită materie, ca istoria, științele naturii ș.a.m.d. Ea singură trebuie să se autocreeze.“

[cxviii] În germană în original: „Dar finitul, faptul obișnuit, este la fel de puțin realitate adevărată, pe cât sunt eternitate infinitul, relația față de concepte și contrariile alternante. Realitatea adevărată e un moment al intuiției în care finitul și infinitul, cognoscibile pentru înțelegerea noastră obișnuită doar în relația lor reciprocă, sunt complet anulate, în măsura în care Dumnezeu sau eternitatea se revelează în ea.“

[cxix] În germană în original: „universul de nimic“.

[cxx] În germană în original: „Că putem fi răi se datorează faptului că avem un mod de apariție fenomenală, o existență obișnuită care nu e în sine nici bună nici rea, nici ceva, nici nimic, ci e doar umbra pe care esența o aruncă asupra ei înseși, în existența ei separată, și asupra căreia putem proiecta, ca asupra unui fum, imaginea binelui și a răului. Toate virtuțile noastre pur morale sunt astfel de imagini reflectate ale binelui, și vai de cel care se încrede în ele! Toate viciile noastre pur morale sunt altfel de reflectări ale răului, și vai de cel care disperă din cauza lor, luându-le drept ceva real și adevărat și necrezând în cel înaintea căruia toate sunt doar nimic, și care e singurul ce le poate anula în noi.“

[cxxi] Aluzie la Geneză *32*, 26, unde Iacov nu-i dă drumul îngerului până nu obține binecuvântarea.

[cxxii] Scrisoarea lui Solger către Tieck e datată Berlin, 2–4 februarie 1817. (*Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, ed. cit., vol. 1, pp. 502–515.)

[cxxiii] Bernhard Rudolf Abeken (1790–1866), pedagog și filolog german. Scrisoarea lui Solger către el e datată Berlin, 23

ianuarie 1818. (*Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, ed. cit., vol. 1, pp. 596–607.)

[cxxiv] În germană în original: „Întrucât Dumnezeu există sau se revelează în finitudinea noastră, el se jertfește pe sine și se autonimicește în noi; pentru că noi suntem nimicul.“

[cxxv] În germană în original: „Nu slăbiciunea noastră relativă face imperfecțiunea noastră, nu ființa noastră esențială, proprie nouă, face adevărul nostru. Suntem fenomene de nimic fiindcă Dumnezeu a luat asupra sa existența în noi, despărțindu-se astfel de el însuși. Și nu e aceasta suprema iubire, faptul că a intrat El Însuși în nimic, pentru ca noi să fim, și că s-a jertfit pe sine chiar, nimicindu-și nimicul, ucigându-și moartea, pentru ca noi să nu rămânem un simplu nimic, ci să ne întoarcem la El și să fim întru El? Nimicnicia din noi e dumnezeirea, în măsura în care o recunoaștem ca nimicnicie și recunoaștem că noi înșine suntem nimicnicie. În acest sens, ea e totodată binele, și înaintea lui Dumnezeu nu putem fi cu adevărat buni decât prin jertfire de sine.“

[cxxvi] Trimiterea e la *Über Solger's Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, loc. cit.

[cxxvii] În germană în original: „Întrucât Dumnezeu există sau se revelează în finitudinea noastră.“

[cxxviii] În teologia protestantă, termenul „împăcare“ e folosit pentru a desemna mântuirea adusă de venirea pe lume a lui Christos.

[cxxix] În germană în original: „că de aceea suntem fenomene de nimic, pentru că Dumnezeu a luat asupra sa existența în noi, despărțindu-se astfel de el însuși.“

[cxxx] În germană în original: „fenomene de nimic“.

[cxxxi] În germană în original: „Și nu e aceasta suprema iubire, faptul că a intrat el însuși în nimic, pentru ca noi să fim?“

[cxxxii] Conform doctrinei propagate de călugărul englez Pelagius (ca. 360–431) nu există păcat originar transmisibil din generație în generație; așadar omul poate fi mântuit nu numai prin har divin, ci și prin intermediul liberului-arbitru, prin năzuință proprie.

[cxxxiii] În germană în original: „O dată suntem *noi înșine presupuși* ca *nimic* (care e răul), apoi se folosește în legătură cu Dumnezeu expresia dură, abstractă, că *se nimicește el însuși pe sine*, că el e deci cel care se afirmă pe sine ca nimic, și anume pentru ca

noi *să fim*, iar apoi *nimicnicia* din noi înșine e numită dumnezeirea, în măsura în care o recunoaștem ca nimicnicie." (Hegel, *Über Solger's Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, în Werke, vol. 16, p. 470)

[cxxxiv] În germană în original: „asupra organismului spiritului artistic". (V. K.W.F. Solger, *Vorlesungen über Ästhetik*, Leipzig, 1829, pp. 183–256).

[cxxxv] În germană în original: „Adevărata ironie pornește de la punctul de vedere că atâta timp cât omul trăiește în lumea prezentă nu-și poate îndeplini menirea, chiar și în cel mai înalt sens al cuvântului, decât în această lume. Năzuința spre infinit nu-l duce, de fapt, pe om, așa cum crede autorul, dincolo de această viață, ci numai în nedefinit și gol, întrucât, după cum recunoaște autorul, această năzuință e stârnită doar de sentimentul limitelor pământești, în cadrul cărora am fost plasați o dată pentru totdeauna. Toate cele prin care credem că putem trece dincolo de scopurile finite sunt închipuiri deșarte și pustii."

[cxxxvi] În germană în original: „Dacă cercetăm cu atenție ce simțim când avem de a face cu adevărate capodopere tragice sau comice, devine evident că există în ele un miez comun, în afara formei dramatice. Întregul conflict dintre imperfecțiunea omului și menirea sa mai înaltă începe să ne apară ca un lucru de nimic, în care pare să domnească întru totul altceva decât acest conflict. Vedem cum eroii se îndoiesc în privința celor mai nobile și mai frumoase părți ale convingerilor și simțirilor, nu doar în privința succesului lor, ci și a sursei și valorii lor, ba ne simțim înălțați chiar atunci când asistăm la pieirea celui mai bun — și nu doar pentru că ne refugiem într-o speranță infinită. Iar în comedie ne bucură de asemeni aceeași nimicnicie a lucrurilor omenești, întrucât ne pare destinul căruia-i suntem pentru totdeauna sortiți [...] Acea stare de spirit în care contradicțiile se nimicesc între ele și în care totuși se păstreză, tocmai prin acest fapt, ceea ce e esențial pentru noi, o numim *ironie*, iar în sfera comicului, *capriciu* și *umor*."

[cxxxvii] În daneză în original: *„naar det ikke er erhververt."* Probabil aluzie la cunoscutul dicton (spus de Mephisto în *Faust* II de Goethe): „Was du ererbt von deinen Vätern hast / Erwirb es,

um es zu besitzen." („Ce-ai moștenit de la strămoșii tăi / Redobândește, spre a stăpâni.")

[cxxxviii] Aluzie la Ioan *14*, 6.

[cxxxix] Claude-Henri de Rouvroi, conte de Saint-Simon (1760–1825), filozof inspirator al unei mișcări de factură socialistă.

[cxl] În daneză, *theantropisk* — termen consacrat pentru calitatea cristică de Dumnezeu-om.

[cxli] Hans Lassen Martensen (1808–1884), profesor de teologie la Universitatea din Copenhaga. Recenzia la care face trimitere Kierkegaard, în care Martensen își dezvoltă punctul de vedere asupra umorului creștin, a apărut în 10–12 ianuarie 1841 în *Fædrelandet* (nr. 398–400).

Cuprins

PARTEA a II-a
DESPRE CONCEPTUL DE IRONIE

NOTE